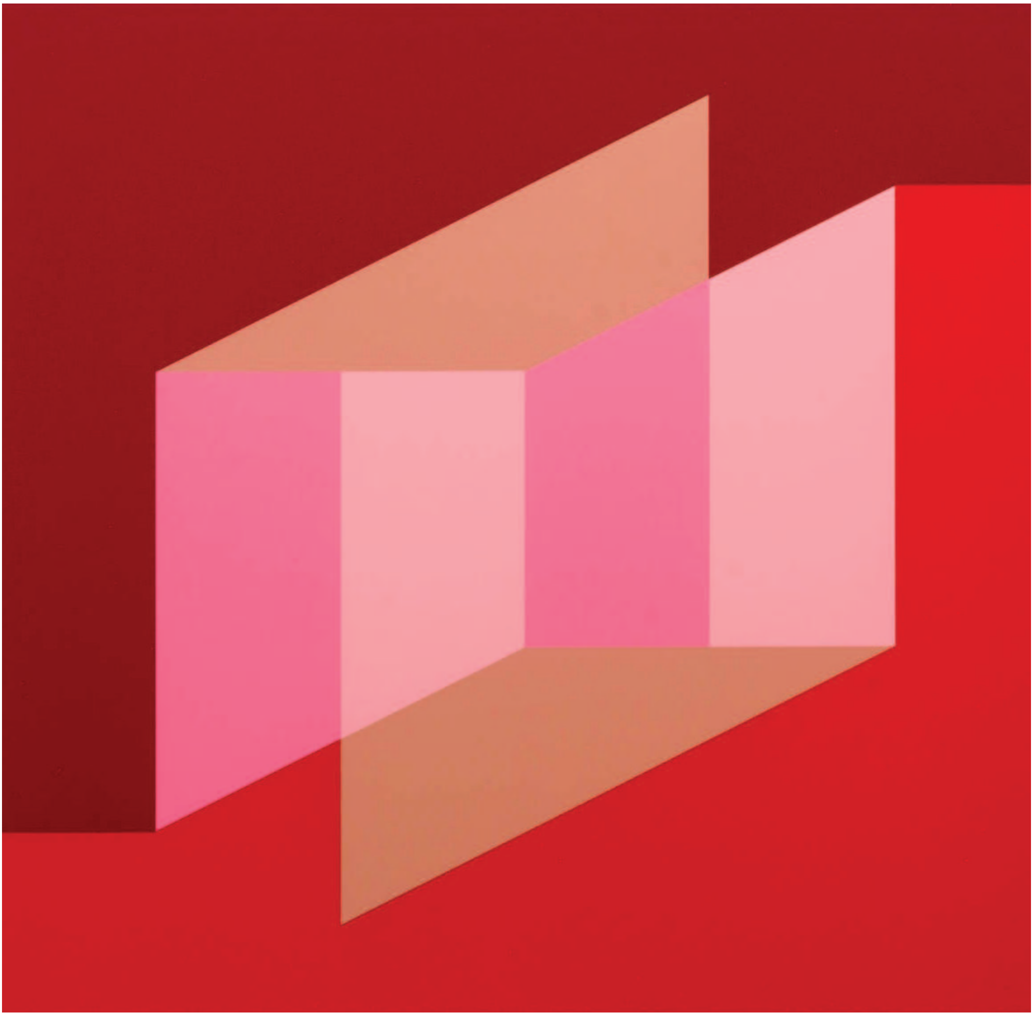


سیر حکمت جامعه مدنی

از یونان تا جهان مدرن

جان ارنبرگ

ترجمه هومن نیک اندیش • ویراسته مهدی جامی

توانا
TAVAANA

سیر حکمت
جامعه مدنی
از یونان تا جهان مدرن

سیر حکمت
جامعه مدنی
از یونان تا جهان مدرن

جان ارنبرگ

ترجمه هومن نیک اندیش • ویراسته مهدی جامی

توانا
TAVAANA

TAVAANA توانا

سیر حکمت جامعه مدنی
از یونان تا جهان مدرن

نویسنده: جان ارنبرگ
ترجمه هومن نیک‌اندیش
ویراسته مهدی جامی

چاپ اول: واشنگتن، ۲۰۱۶
توانا (آموزشکده آنلاین برای جامعه مدنی ایران) پروژه‌ای از:
e-collaborative for civic education
Bethesda, Md, USA • www.eciviced.org
www.tavaana.org • info@tavaana.org

این کتاب ترجمه‌ای است از:
Civil Society: The Critical History of an Idea

Translated and published with permission of
New York University Press
838 Broadway, 3rd Floor
New York, NY 10003-4812

نقاشی روی جلد: Josef Albers, Never Before J, 1976

e-collaborative
for civic education

E-Collaborative Civic Education (ECCE) یک سازمان غیرانتفاعی در ایالات متحده آمریکا، تحت 501c3 است که از فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات برای آموزش و ارتقای سطح شهروندی و زندگی سیاسی دموکراتیک استفاده می‌کند.

ما به عنوان بنیانگذاران و مدیران این سازمان اشتیاق عمیق مشترکی داریم که شکل‌دهنده ایده‌های جوامع باز است. همچنین برای ما، شهروند، دانش شهروندی، مسئولیت و وظیفه شهروندی یک فرد در محافظت از جامعهٔ سیاسی دموکراتیک پایه و اساس کار است؛ همان‌طور که حقوق عام بشر که هر شهروندی باید از آن‌ها برخوردار باشد، اساسی و بنیادی هستند. ECCE دموکراسی را تنها نظام سیاسی قادر به تأمین طیف کاملی از آزادی‌های شهروندی و سیاسی برای تک تک شهروندان و امنیت برابری و عدالت می‌داند. ما دموکراسی را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، نهادها و فرایندها می‌دانیم که مبشر صلح، توسعه، تحمل و مدارا، تکثرگرایی و جوامعی شایسته‌سالار است که به کرامت انسانی و دستاوردهای انسانی ارج می‌گذارند.

ما پروژهٔ اصلی ECCE یعنی «آموزشکده توانا: آموزشکده مجازی برای جامعهٔ مدنی ایران» را در سال ۲۰۱۰ تأسیس کردیم. آموزشکده توانا در ارائه منابع و آموزش در دنیای مجازی در ایران، یک نهاد پیشرو است. توانا با ارائه دوره‌های آموزشی زنده در حین حفظ امنیت و با ناشناس ماندن دانشجویان، به یک جامعهٔ آموزشی قابل اعتماد برای دانشجویان در سراسر کشور تبدیل شده است. این دروس در موضوعاتی متنوع مانند نهادهای دموکراتیک، امنیت دیجیتال، حقوق زنان، وب‌نویسی، جدایی دین و دولت و توانایی‌های رهبری ارائه می‌شوند. آموزشکده توانا آموزش زندهٔ دروس و سمینارهای مجازی را با برنامه‌هایی مثل مطالعات موردی در جنبش‌های اجتماعی و گذارهای دموکراتیک، مصاحبه با فعالان و روشنفکران، دستورالعمل‌های خودآموز، کتابخانهٔ مطالب توصیفی، ابزارهای کمکی و راهنمایی برای آموزشگران ایرانی و حمایت مداوم و ارائه مشاورهٔ آموزشی برای دانشجویان تکمیل کرده است.

تلاش ما برای توسعهٔ توانایی‌های آموزشکده توانا متوجه گردآوردن بهترین متفکران ایرانی و صداهای حذف‌شده است. به همین ترتیب، به دنبال انتشار و ارتقای آثار مکتوب روشنفکران ایرانی هستیم که ایده‌های آنان در جمهوری اسلامی ممنوع شده است.

یکی از نقاط تمرکز تلاش توانا، ترجمه متون کلاسیک دموکراسی و مقالات معاصر در این باره و نیز ترجمه آثار مرتبط با جامعه مدنی، حقوق بشر، حاکمیت قانون، روزنامه‌نگاری، کنشگری و فن‌آوری اطلاعات و ارتباطات است. امید ما این است که این متون بتواند سهمی در غنای فردی هموطنان ایرانی و برساختن نهادهای دموکراتیک و جامعه‌ای باز در ایران داشته باشد.

سپاسگزار بازتاب نظرات و پیشنهادهای شما

اکبر عطری — Akbar Atri

مریم معمارصادقی — M. Memarsadeghi

فهرست

یادداشت ویراستار

جامعه مدنی از مفاهیم پرکاربرد در ادبیات سیاسی ایران در ۲۰ سال گذشته بوده است و به‌ویژه با روی کار آمدن محمد خاتمی و دولت اصلاحات در ایران سر زبان‌ها افتاد و وارد گفتارها و جستارهای سیاسی شد. اما با وجود همه مباحثی که با تکیه بر جامعه مدنی صورت گرفته است چیستی آن با مناقشه روبرو بوده است؛ گرچه نهایتا توافقی عمومی شکل گرفته که جامعه مدنی باید به مردم تکیه داشته باشد و به تشکل آنها بها دهد و سیاستی متکی بر خواست مردم را شکل دهد. اما اگر این مفهوم و سازوکار آن در میان ایرانیان چندان روشن نیست، یکی به خاطر تازگی آن در گفتار سیاسی ایران است و یکی هم به خاطر کهنگی اصل مفهوم و لایه‌های معنایی و تاریخی آن. جامعه مدنی مفهوم واحدی نیست و در طول قرن‌ها تحولات بسیار یافته است و چه بسا سطوح مفهومی مختلف آن امروز در کنار هم مطرح می‌شود و همین بر ابهام‌های آن افزوده است. هویت هر مفهومی مثل هویت هر آدمی بسته به تاریخ آن است. و شناخت آدم‌ها و مفهوم‌ها بدون شناخت تاریخ آنها غیرممکن است.

اهمیت این کتاب که ترجمه آن را در دست دارید در همین است که تاریخی فشرده از مفهوم جامعه مدنی و سیر آرا و اندیشه‌ها در باره آن را بیان می‌کند. این کتاب بیوگرافی مفهوم جامعه مدنی است و سیر زندگی آن را از دوران یونان تا امروز روایت می‌کند و سرنخ تقریبا همه مسائل و مباحث اساسی جامعه مدنی تا پایان قرن

بیســـتم در آن پیدا می‌شود. بنابرین، هر مساله‌ای از جامعه مدنی تا زمان انتشار این کتاب در ۱۹۹۹ با شرحی اساسی یا مختصر و مفید در این کتاب همراه است. از آن گذشـــته، منابع اساســـی در باره هر بحث نیز محل ارجاع نویسنده دانشور آن است و بنابرین دانشـــجوی اندیشه سیاسی با مجموعه‌ای ارزشمند از آرا و مراجع بحث آشنا می‌شـــود. کســـی که در زمینه جامعه مدنی مطالعه کرده باشد می‌بیند که این کتاب به دانســـته‌های پراکنده او انسجام می‌بخشد و ابهام‌های بسیاری را می‌زداید و تحول این مفهوم را از یک دوره به دوره دیگر یا از جامعه به جامعه دیگر شـــرح می‌دهد و روشن می‌سازد.

ارزش ایـــن متـــن از نظر من به طور خاص به الهام بخش بـــودن آن برای خواننده ایرانی اســـت زیرا چه به عنوان تاریخ اندیشه سیاســـی و تدبیر مدینه و چه به عنوان مجموعه‌ای از بهترین دســـتاوردها و چاره اندیشـــی‌ها برای مسائل اجتماعی-سیاسی و بخصوص بحث از رابطه فرد و جامعه و دولت سرشـــار از گزاره‌ها و بندهایی اســـت کـــه هر یـــک می‌تواند به نحوی مفســـر وضع فعلـــی و دیروزه ما باشـــد و به طراحی نظریه‌هایی برای آینده دموکراسی در میان ما کمک کند. شماری از این بندها آنقدر با تجربه امروز ما نزدیک‌اند که از تشابه وضع خود و تجاربی که از سر می‌گذرانیم یا گذرانده‌ایـــم با آنچه در تاریخ فکر و جامعه پیش آمده در حیرت می‌شـــویم. و همین تشـــابه‌ها ست که مایه الهام است. برای نمونه این بند را گویی متفکری ایرانی نوشته است: «من نمی‌گویم آموزش افراد برای چگونگی استفاده از حقوق سیاسی خود کار ساده‌ای است؛ ولی مدعی هستم که وقتی چنین شد، اثراتی که از آن حاصل می‌شود بســـیار مهم اســـت؛ و این را هم اضافه کنم که اگر زمانی برای اقدام به چنین تلاشی مناسب باشد آن زمان همین حالاست. آیا نمی‌بینید که اعتقادات مذهبی لرزان شده و مفهوم الهی حقوق در حال تنزل اســـت و اخلاق‌گرایی تغییر مبنا داده و در نتیجه مفهوم حقوق اخلاقی در حال محوشـــدن اســـت؟ اســـتدلال جای ایمان و حسابگری جای انگیزه‌های احساســـی نشســـته اســـت. اگر در جریان این اختلال عمومی شـــما نتوانید بین مفهوم حقوق و مفهوم منافع خصوصی پیوند برقرار کنید، که تنها چیزی اســـت که جایی بی‌خلل در قلب انســـان دارد، چه ابزاری بـــرای اداره جهان خواهید داشت به‌جز ارعاب؟»

بـــدون اینکه بخواهم اهمیت دیگر فصول کتـــاب را از نظر به دردبخور بودن برای دانشجو و کنشگر ایرانی کم کنم، باید بگویم فصل ۷ مجموعه خوبی از این شباهت‌ها

را نشان می‌دهد. در این فصل می‌بینید که چگونه قصه رواج مفهوم جامعه مدنی در اروپای شرقی گویی قصه ما بعد از دوران اصلاحات است و راه‌هایی که در زمان خود روشنفکران و نخبگان و دانشوران اروپای شرقی اندیشیدند همچنان برای کشورهایی مثل ما که با مسائل مشابه دست به گریبان‌اند محل تامل و الهام یا مایه تصحیح و تعدیل است. بخشی از این همانندی‌ها پیش از این در ایران کشف شده است و در این زمینه مترجمان دانشور و آگاه پیشگام بوده‌اند. شاید بخشی از توجهی که در ایران به سرنوشت چکسلواکی در عهد شوروی می‌شود ناشی از همین درک شباهت‌ها ست. چنانکه این سخن واسلاو هاول گویی گزارشی از وضع امروز ما در ایران است: «دولت موضوعات و سوالات و تصمیمات بی‌شماری را به سیاست می‌کشاند که هیچ ربطی به سیاست ندارند، مثل مسائل خصوصی (شهروندان) و سوالات تکنیکی که در تحلیل نهایی دولت را با آن کاری نیست. همه چیز قابلیت سیاسی شدن ندارد، یا راه حلی سیاسی ندارد.» اینکه کسی به کنسرت برود، دوچرخه سوار شود یا انتخابی شخصی داشته باشد قاعدتا باید از مجموعه مسائلی باشد که بیرون از حیطه دولت می‌ایستد و ورود دولت به آن نقض حریم شهروندان است.

سیر اندیشه جامعه مدنی به قلم جان ارنبرگ دقیقا به دلیل اینکه سیری در انواع دیدگاه‌ها در باره جامعه مدنی و دولت است، مرجعی الهام‌بخش است. بعید است کسی با دانش سیاسی و زمینه حقوقی و آشنایی با فلسفه سیاسی به مطالعه این کتاب بپردازد و ذهن‌اش جوال نشود و چشمه اندیشه‌اش نجوشد. پرفسور ارنبرگ آنقدر خوب زمینه‌های برآمدن هر نظریه را توضیح می‌دهد و سپس آن را مقابل ایده بعدی می‌گذارد و نقد می‌کند که خواننده اهل سیاست را تربیت می‌کند تا بداند چگونه نظریه‌ها به نیازهای زمانه خود پاسخ می‌دهند و این هم حسن آنها است و هم محل نقدشان. نمی‌توان نظریه‌ای به دست داد که رنگ زمانه و نیازهایش را نداشته باشد و درست به همین دلیل نمی‌توان نظریه‌ای را مطلق گرفت و دیگر نظریه‌ها را نامعتبر شمرد. نویسنده دانشور نشان می‌دهد که می‌توان نظریه‌ها را در سیر تحولی جوامع ارزیابی کرد. نظریه‌ای که تا روزگاری بسندگی داشته از وقتی جامعه به تحول تازه‌ای دچار می‌شود دیگر بسندگی خود را از دست می‌دهد و باید نظریه تازه‌ای به ترسیم چشم انداز و تقسیم نقش‌ها و تعریف مجدد جایگاه‌ها و وزن آنها بپردازد.

چگونه این کتاب را بخوانیم؟

این کتاب برای کسانی که مطالعات پیشرفته در زمینه اندیشه سیاسی و جامعه مدنی دارند دستنامه مناسبی برای تدریس است و برای کسانی که مطالعات محدودتری داشته‌اند اما مشتاق آشنایی عمیق تر با مباحث اصلی این حوزه هستند کتابی عالی برای جمع‌خوانی است. یعنی این کتابی است که می‌توان در جمع‌های کوچک چندنفری مطالعه و آن را مباحثه کرد. اگر محور این جمع‌ها کسانی باشند که مطالعات پیشرفته دارند بهترین نتیجه به دست خواهد آمد. من بختیار بوده‌ام که در تالیف ارزشمند دکتر کاظم علمداری در باره جامعه مدنی هم کار ویرایش را برعهده داشته باشم که مثل کتاب حاضر از انتشارات آموزشکده توانا ست و نسخه دیجیتال هر دو را رایگان می‌توانید دریافت کنید. ارزش کار دکتر علمداری به این است که ضمن تکیه بر تاریخ فکر جامعه مدنی، سرنخ مسائل مهم جامعه مدنی را از منظری ایرانی به دست می‌دهد و حاصل جمع نظرات دانشوران ایرانی هم در آن آمده است. بنابرین، به نظر من خواندن کتاب ایشان و کتاب ارنبرگ در کنار هم در یک جمع کوچک و در یک وقت مناسب مثلا سه ماهه بهترین شیوه برای خودآموزی مباحث جامعه مدنی به صورت گروهی است و خود مدلی از یک اقدام مدنی خواهد بود.

روش کار ویرایش

کار ویرایش این ترجمه از دو جهت دشواری داشت. نخست آنکه مترجم در دسترس نبود. کتاب ترجمه شده بود و برای ویرایش مانده بود تا به دست من رسید. دیگر اینکه در تقویم اولیه متوجه شدم که با وجود زحمت مترجم کار ویرایش کتاب سنگین خواهد بود و باید تمام کتاب را مقابله کرد و چنین کردم. کتاب را سطر به سطر و کلمه به کلمه با متن اصلی مقابله کردم و در نتیجه بخش‌های زیادی از ترجمه پیراسته شد، بخش‌هایی دوباره ترجمه شد، جملات و افتادگی‌های متن اصلی به ترجمه افزوده شد و برخی نقل قول‌ها از کتاب‌های اندیشوران جامعه مدنی هر جا متن فارسی قابل دستیابی بود با آن ترجمه‌ها سنجیده شد و چنانکه خواهید دید از شماری از این ترجمه‌ها استفاده شد.

بنابرین، گرچه ساختار جمله بندی و بیان در این کتاب از آن مترجم است اما به دلیل ویرایش‌های بسیار باید گفت که نثری میانه پیدا کرده است که نه دیگر

همان نثر اولیه ترجمه است و نه نثری است که اگر خود من کتاب را سراسر ترجمه می‌کـــردم بـــه آن نثر در می‌آمد. در هر حال مقید بوده‌ام که کتاب هر چه بیشـــتر به متن اصلی نزدیک شـــود و از شـــیوه ادای بحث و ورود و خروج در جملات و تاکیدها دور نشود مگر جایی که تفاوت‌های زبان انگلیسی و فارسی آنقدر زیاد است که ناچار باید جملات را به شیوه دیگری بست تا مقصود را ادا کند. مولف در کار خود صاحب سبک است و قلم انگلیسی‌اش هم ویژگی‌های خاص خود را دارد. در ویرایش ترجمه این نکته همه وقت در نظر گرفته شـــده اســـت. در عین حال، ویراســـتار با همه دقت برای اطمینان از انتقال درســـت و روشـــن مفاهیم ادعای کمال ندارد. اگر خطایی در کتـــاب یافتیـــد از روی لطف آن را با من یا با آموزشـــکده توانا در میان بگذارید تا در ویراست بعدی از کتاب تصحیح شود.

نام کتاب در ترجمه فارسی

کتاب جان ارنبرگ در واقع تاریخ فلسفه جامعه مدنی است. شاید آن را به زیست‌نامه جامعه مدنی بتوان تعبیر کرد که برخی منتقدان کرده‌اند. اما در انتخاب نام فارســـی کتاب فکر کردم بهتر اســـت عنوان به "ســـیر حکمت جامعه مدنی" برگردانده شـــود چرا که این عنوان محتوای کتاب را دقیق‌تر نشـــان می‌دهد. *سیر حکمت در اروپا* اثر محمدعلی فروغی در بین کتابخوانان ایرانی چندان مشـــهور است که اشاره به آن به خوبی گویای تاریخی بودن یک متن نظری اســـت. تکیه بر حکمت هم روشـــنگر این نکته اســـت که این تحول مفهومی از ســـر نیاز و تامل و اندیشه بوده است و حکمتی داشـــته و بر حکمت یا فلســـفه‌ای هم متکی بوده اســـت. بنابرین، عنوان این کتاب به فارســـی، رســـاتر از برگردان لفظ به لفظ عنوان اصلی آن خواهد بود یعنی به "جامعه مدنی؛ تاریخ تحلیلی یک ایده".

در محاسن نویسنده و اثرش

جان ارنبرگ (John Ehrenberg) در دانشـــگاه اســـتانفورد تحصیل کرده اســـت و در فعالیت‌های جنبش حقوق مدنی، ضدجنگ و دیگر جنبش‌های اواخر دهه ۶۰ و دهه ۷۰ میلادی فعال بوده اســـت. او از ۱۹۸۰ در دانشگاه بروکلین نیویورک (LIU) علوم سیاســـی تدریس می‌کند و زمینه اصلی درس‌ها و جستارهایش مارکسیسم، اندیشه

دموکراسـی، نظریه دولـت، انقلاب‌های دموکراتیک، پیامدهای سیاسـی نابرابری در آمریکا، جنبش حقوق مدنی و تاریخ نظریه‌های سیاسی است. پرفسور ارنبرگ عمری را در تعلیم و کنشـگری گذرانده تا محتوای دموکراتیک را در جامعه تعمیق بخشـد. او در سال ۲۰۰۰ برای نوشتن کتاب حاضر، جایزه مایکل هرینگتون (J.Harrington Michael) را که انجمن علوم سیاسـی آمریکا اعطا می‌کند برای بهترین کتاب علوم سیاسـی در ۱۹۹۹ دریافت کرده اسـت. ترجمه فارسـی این کتاب که به پیشنهاد و پشتیبانی مالی آموزشکده توانا انجام شده است، تازه‌ترین ترجمه این کتاب است که به چندین زبان دیگر نیز ترجمه شده است.

برتل اولمن (B. Ollaman)، از اسـتادان دانشـگاه نیویورک، در باره کتاب جامعه مدنی گفته است: «هیچ یک از دانشورانی که در مباحث جامعه مدنی امروز مشارکت دارنـد از کتـاب جان ارنبـرگ بی‌نیاز نخواهند بـود. این کتاب زندگینامه‌ای اسـت اسـتوار از ایده‌های جامعه مدنی و سـهمی اساسـی در تاریخ نظریه سیاسی دارد و نویسنده‌اش یکی از درخشـان‌ترین ستاره‌های کهکشان نقد و تحلیل است!» استفن اریک برونر(S. E. Bronner) از دانشگاه راتگرز هم کتاب را این‌گونه توصیف می‌کند: «مطالعه‌ای جذاب درباره ایده‌ای دورانسـاز در تاریخ نظریه سیاسـی. این کاری است که بسیار خوب نوشته شده و چشم انداز تحلیلی انتقادی ارجمندی دارد. کاری است اصیل و دانشورانه.»

و انصافا چنین است!

مهدی جامی

اکتبر ۲۰۱۶

سپاسگزاری

این کتاب روی روز را به خود نمی‌دید، اگر همسرم، کتلین، مرا ترغیب نمی‌کرد که چیزی «به‌دردبخور» بنویس. این کار اغلب برای تئوری‌پردازان سیاسی مشکل است، اما علاقه دانشجویان به داشتن راهنمایی برای سیر در دنیای پیچیده تئوری انگیزه اولیــه من شــد و همان هــم در طول کار پشــتیبان من بود. ابرازعلاقه، تشــویق ومساعدت بسیاری از دوستان و همکارانم نیــز به من کمک کرد. ازمیان آن‌ها، اســتفان برونر (Stephen Bronner)، مارک نیسن (Mark Naison) و برتل اولمن (Bertell Ollman) شایسته ذکر نام هستند و سرانجام تشکر از سیسیلیا کانســلارو (Cecelia Cancellaro)، کــه مرا به این پژوهش وارد کرد، و اریک زینر (Eric Zinner) و نیکو فاند (Niko Pfund) که مرا از آن خارج کردند.

دیباچه

در سه روز پایانی آوریل ۱۹۹۷، "اجلاس رئیس جمهوری برای آینده آمریکا" نظرها را در ســطح ملی به یک سلسله ســخنرانی، کارگاه و نمایشگاه در فیلادلفیا متمرکز ساخت. بیل کلینتون (رئیس جمهور آمریکا) جرج بوش، جیمی کارتر، نانسی ریگان، کالین پاول، به همراه سی فرماندار و ده‌ها مدیرشرکت و اپرا وینفری را دورهم جمع کرد تــا از آمریکایی‌ها بخواهند بــرای خدمات اجتماعی داوطلب شــوند. به گزارش *نیویورک تایمز*، «کمپینی که کالین پاول آن را سرپرســتی می‌کند به دنبال بســیج داوطلبان و کمک مالی شرکت‌هاســت تا به دومیلیون کودک تا ســال ۲۰۰۰ کمک کند و امیدوار اســت کم‌کاری‌های دولت فدرال را در این زمینه، که بیشــتر در زمان آقای بــوش وآقای کلینتون اتفاق افتاده، جبران کند؛ بــرای کودکان راهنما و مربی بگمارند، مکان‌های امنی برای زمانی که در مدرســه نیســتند پیدا کنند، برای آن‌ها امکانات درمانی و آموزش مهارت‌های شــغلی فراهم آورند تا بتوانند خود آن‌ها نیز به خدمــات اجتماعی بپردازند.» رئیس جمهور، که این موضوع را جزء مســائل محوری دولت خود قرار داده بود، از داوطلبان خواست که کودکان را آموزش بدهند، مدارس را رنــگ بزنند، جوامــع را احیا کنند، و عادات خوب شــهروندی وخدمات عمومی را تقویت کنند.

نشســت فیلادلفیا بــر اقدام محلــی و همکاری‌های داوطلبانه تاکید داشــت و در شــرایطی مطرح شد که اقتصاد به‌ســرعت در حال تغییر بود و دولت رفاه با حملات

سختی روبرو شده بود و مردم به طورکلی از فعالیت‌های سیاسی پا پس می‌کشیدند. این همکاری‌ها مشخصا مفهومی آمریکایی را برای "جامعه مدنی" تعریف کرد که در گفتمان آکادمیک و سیاســی دهه گذشــته شکل گرفته است. درغیبت اهداف بزرگ عمومی و رهبران مورد احترام و یا مســائل جذاب و ترغیب‌کننده، بسیاری از ناظران در نوشــته‌های خود درباره تحلیل رفتن روحیه مدنــی و نزول کیفیت زندگی عموم هشدار داده‌اند و نزول استانداردهای گفتاری چون افزایش سخنان بی‌ادبانه سیاسی، رفتار پرخاشگرانه در حین رانندگی و رواج جوک‌های توهین‌آمیز را نشانه آن می‌دانند و نســبت به نزول استانداردهای رفتاری در کشور هشدار می‌دهند. مطالعات بسیاری درباره آســیب هایی که کار زیاد، انزوا، زیاده‌طلبــی و در خود فرورفتن مردم موجب شده زنگ خطر را به صدا درآورده اند. متخصصان نگران اند که چنین مردمی با تنزل روابط اخلاقی، همکاری‌های اجتماعی و مشــارکت سیاســی روبرو می شوند. نگرانی کارشناسان تنها منحصر به رفتار بد نیست، بلکه این مشکلات به رویدادهای سیاسی نیز ســرایت کرده و این سوال را پیش آورده که چگونه می‌توان زندگی عامه مردم را بهبود داد، آن هم در دورانی که باهمستان‌ها (communities) در حال ازهم‌گسیختگی اند و ســرخوردگی همه را فراگرفته و بیزاری بی‌ســابقه‌ای از سیاست وجود دارد. به عنــوان مثال، انجمن علوم سیاســی آمریکا "پروژه آموزش مدنــی برای قرن آینده" را ســازمان داده اســت تا تحقیق و تشــویق به تدریس درزمینه‌های "اعتماد مدنی، تقبل مســئولیت‌های مدنی و آموزش مدنی" را توســعه دهد. این پروژه برای مبارزه با بدبینی بی‌حد وحصر و خشــم از فعالیت‌هــای اجتماعی وعمومی تلاش می‌کند و به دنبال احیای دوباره آن شــیوه آمریکایی اســت کــه در آن «کارهای مدنی مردم معمولی» تشویق می‌شود؛ «شــیوه‌ای که مردم به نمایندگی از طرف باهمستان‌های چندفرهنگی خود به فعالیت می‌پردازند و مشــتاقانه به دنبال خیر مشــترک اند، چه نوع زمینی آن یا آرمانی‌اش.» نگرانی از تنزل جامعه که ناشی از بدبینی عمیق مردم نســبت به دولت اســت سبب شــده که بخش روبه‌رشــدی از مردم دوره ما به دنبال جامعه مدنی باشند تا از این راه زندگی عمومی احیا شود.

اما این نظر که فعالیت‌های داوطلبانه محلی دموکراســی را حفظ می‌کند تنها یک راه برای درک جامعه مدنی اســت. جالب توجه اســت که آن‌هایی که این مفهوم را در مرکز زندگی سیاســی معاصر قرارداده‌اند، آن را بــه گونه‌ای کاملا متفاوت عرضه و تعبیــر می‌کردند. دراوائل دهــه ۱۹۸۰، تعداد قابل توجهــی از انجمن‌های مدنی،

اتحادیه‌های مســـتقل کارگـــری و جنبش‌های اجتماعی به دنبـــال ایجاد زمینه‌هایی بـــرای فعالیت‌های آزاد سیاســـی در اروپای شـــرقی بودند، جایی که "سوسیالیســـم واقعا موجود" حضور داشـــت. رهبـــران آن‌ها صحبت از "شـــورش جامعه مدنی علیه دولت" می‌کردند وهنگامی که خود در ســـال ۱۹۸۹ به قدرت رســـیدند، صحنه برای انفجارعلائق و خواســـته‌های آن‌ها که طی سال‌ها جمع شـــده بود، آماده بود. تئوری لیبرالیســـم سیاسی که خواستار "دولتی مبتنی برحکومت قانون" بود، احیا شده بود تا زندگی خصوصی و فعالیت‌های عمومی را از دســـت‌درازی بوروکرات‌های مداخله‌گر حفـــظ کند. باعث تعجب نبود که اروپای شـــرقی‌ها باید جامعـــه مدنی را به گونه‌ای مفهـــوم پردازی می‌کردنـــد که قدرت دولت را محدود کند و یـــا آمریکایی‌ها باید آن را بـــه زبان نئوتوکویلی و تئـــوری انجمن‌های میانجی او بیان می‌کردند. معنی جامعه مدنـــی در یک جا جمهوریت مبتنی بر قانون اساســـی و در جـــای دیگر فعالیت‌های داوطلبانه محلی اســـت، اما هردوی آن‌ها یک آبشـــخور فکری دارند و دنبال تئوریزه کردن فعالیت‌های عمومی دموکراتیکی هستند که قدرت دولت را محدود می‌کند.

با تمام اهمیتی که این فرمول‌بندی‌ها داشـــته‌اند، نوشته‌های معاصردرباره جامعه مدنی، مطالب ناگفته وکشف‌نشـــده بســـیاری باقی گذاشـــته‌اند. جامعه مدنی ایده‌ای بسیار قدیمی است و مدت زمانی طولانی جایگاه مناسبی برای دنبال کردن و ارزیابی تفکرات محوری سیاســـی به وجود آورده است. بسیاری از درس‌های گذشته، به علت محدودیت‌های فضای سیاســـی پنهان مانده و به آن‌ها پرداخته نشده و تنها در دوره معاصراســـت که در بســـیاری از کارهای تحقیقی به آن‌ها پرداخته می‌شـــود. سوابق جامعه مدنی به نحو مناسبی کشف نشده و به همین دلیل اغلب اوقات جامعه مدنی، به گونه‌ای قشـــری و بدون کار تئوریک کافی و به صورتی ناروشـــن پیاده شده است. مفهوم جامعه مدنی به‌مراتب بیش ازآن اســـت که به چشـــم می‌آید و توضیح درباره ســـنت مباحث آن می‌تواند به مـــا کمک کند تا فرضیه‌های معاصر درباره پتانســـیل دموکراتیک آن را ارزیابی کنیم.

این کتاب تحول تاریخی، سیاســـی و تئوریـــک جامعه مدنی و نحوه تئوریزه کردن آن را طی دوهزار و پانصد ســـال تئوری سیاســـی غرب بررســـی می‌کند. از یک دید کلی، درباره ســـه تفکر مشـــخص که این تحولات را به وجود آورده‌اند صحبت خواهد شـــد، گرچه همیشه سنت‌های دیگری نیز درغنی کردن این تفکرات نقش داشته‌اند. تحلیل‌ها و تفکرات کلاســـیک و قرون وســـطایی، جامعه مدنی را با مردمی با منافع

مشترک که دارای سازماندهی سیاسی اند یکی می‌شمارد. فارغ از این‌که منبع نهایی قدرت، ســکولار و یا مذهبی بوده جامعه مدنی تمدن بشــری را امکان‌پذیر ساخته و علت آن هم این اســت که مردم در انجمن‌هایی تحت حاکمیت قانون به سر برده‌اند که با قدرت قهری دولت محافظت می‌شده است. این مفاهیم نحوه استنباط از جامعه مدنــی را در طول قرون شــکل داده‌اند. زمانی که نیروهای نوگرا شــروع به تضعیف اقتصادهای جاافتاده محلی و دانش قرون وســطایی کردنــد، بازارها ودولت‌های ملی به‌تدریج شــکل گرفتند وسبب ظهور ســنت دومی شدند که از جامعه مدنی تصوری جدیــد به وجود آورد. این تصور جدید بر این باور اســت که تولید، منافع شــخصی، رقابت و نیاز، جامعه مدنی و تمدن را امکان‌پذیر می‌سازد. برخی از متفکرین معتقدند که عصر روشنگری فرصت بی‌سابقه‌ای برای آزادی تجارت، علوم و فرهنگ در دنیای ســکولار به وجود آورد. برخی دیگر از ایشــان معتقدند کــه بی‌نظمی جامعه مدنی، نابرابــری و درگیری‌های آن، توان رهایی‌بخشــی‌اش را انــکار می‌کند و نیاز به وجود ابزارهایــی برای نظــارت عموم را بر آن ناگزیر می‌ســازد. هر طور کــه جامعه مدنی را بفهمیم، روشــن اســت که دیگر جهــان را نمی توان صورتــی تلفیقی از یک نظام دولت جهانی (commonwealth) درک کرد (چنانکه در قرون وسطی درک می‌شد). توســعه جامعه مدنی پیامد گرایش دولت‌های مدرن به تمرکزگرایی وهمچنین نفوذ تفکر ســومی بود که جامعه مدنی را به صورت انجمن‌های میانجی تصور می‌کرد که در خدمت آزادی است و قدرت نهادهای مرکزی را محدود می‌کند.

درفصل اول، ریشه‌های جامعه مدنی بررسی می‌شود؛ میراث کلاسیک جامعه مدنی را ســازماندهی سیاســی مردمی با منافع مشترک تعریف می‌کرد. در اکثر نظریه‌های سیاســی، "ادب" (civility) به‌جای رفتار خوب و عواطف شخصی، امری بایسته برای شهروندی تعریف می‌شد. افلاطون آرزو می‌کرد اخلاقیات تغییرناپذیر را محور زندگی عامــه مردم قرار دهد و بــرای همین تلاش می‌کرد بین عناصر ناســازگار وحدت به وجود بیاورد. این نظر با انتقاد جدی شــاگردانش روبرو شد. جامعه مدنی ارسطو هم انجمنی سیاسی بود که هدفش ارتقاء شهروندان بود، اما مانند زندگی واقعی براساس حوزه‌ها و نهادهای مختلف پی‌ریزی شــده بود. با همه اهمیتی که ارســطو برای تنوع و تمایــز قائل بود، اما هنوز جامعه مدنی مورد نظر او حول روابط رودرروی دوســتان اریســتوکراتی ســازمان داده شده بود که زندگی مرفه‌شــان به آن‌ها اجازه می‌داد در اوقات فراغت خود به دنبال منافع عموم باشــند. سیسرو و دیگران به دنبال مفهومی

گســـترده‌تر از جامعه مدنی بودند. آن‌ها به طور مشــخص به رسمیت شناختن حریم خصوصی در روم و حمایت قانونی از آن را به مفهوم جامعه مدنی می‌افزودند. اما زوال جمهوری و فروپاشی امپراطوری رومی موجب تعلیق تئوری کلاسیک شد.

تئوری‌های مسیحیت برای زندگی سیاسی، دربخش اعظم هزاره بعدی، تئوری‌های غالب بود و با انتقادهای ویرانگر آگوســتین از تلاش‌های کلاســیک‌ها برای "اتکاء به خود" - که به آن می‌بالیدند - شروع شد. در فصل دوم، درمی‌یابیم که چگونه مفاهیم ســکولار در زندگی سیاسی تسلیم تئوری‌های مســیحیت برای جامعه مدنی شدند. تئوری‌های مســیحیت حول ســقوط شرایط انســانی و محرومیت شکل گرفته بود و بر وابســتگی و سلســله‌مراتب تاکید داشــت. این تئوری‌ها در آغاز قبول نداشتند که انســان‌ها می‌توانند سرمشــقی برای کنش‌های اخلاقی باشند. کلیسا، درآغاز، میراث کلاســیک (یونانی-رومی) را به‌شدت محکوم کرد، ولی نهایتا برای باز کردن راه خود در دنیا به آن نیاز داشــت. این نظر اوگوستین که دولت هم موجب گناه و هم اصلاح کننده آن اســت، راه را بر توســعه مفاهیم بیشــتری گشــود. توماس آکویناس، نظم ســکولار را با اخلاق‌گرایی، بیش از آنچه ممکن بود آگوســتین بپذیرد، درآمیخت؛ او جامعه مدنی ارســطو را که قائل به باهمستانی با سازماندهی سیاسی بود احیا کرد و آن را بر پایه وجود منطق‌های متمایز درجات مختلف خلقت تعریف کرد. از آن‌جا که رفتار اخلاقی بشــر تنها با وحی قابل اصلاح نیست، جامعه مدنی با محتوایی سیاسی برای زندگی انســان ضروری می‌شــد، و این هم با طبیعت انسان هماهنگ بود و هم در جهت تامین هدف خداوند خدمت می‌کرد. آکویناس ایده ارســطو را، تا آن جا که چارچوب مســیحیت ارتدوکس اجازه می داد، گرفت. اما مفاهیم جامعه مدنی که از مذهب ریشه گرفته باشند تا مدت زیادی نمی‌توانند ماندگار باشند. همزمان با آن که تلاش‌ها درقرون وســطی برای تئوریزه کردن حکومت جهانی مسیحی، در اثر سقوط بازار و فشار شــاهان، به شکست انجامید، دانته الگیری (Dante Alighieri) ومارسیلیو دا پــادوا (Marsiglio da Padua)، مفاهیم مدرنی از جامعه مدنی را مطرح کردند که بر قدرت مستقل سکولار استوار بود.

در فصل ســوم، شکل‌گیری تدریجی دومفهوم مدرن جامعه مدنی بررسی می‌شود. سلســله‌های پادشــاهی تمرکزگرا باعث ایجاد تئوری‌های متمایزی در زمینه قدرت، مشــروعیت و حاکمیت شدند. دوره پایانی تلاش‌های کلاسیک و قرون وسطایی برای تئوریزه کردن جامعه مدنی در جهان را می‌توان در این نظر نیکولو ماکیاولی دید که

وجود سنت جمهوری‌خواهی مدنی در روم، امپراطوری را قادر ساخت تا درگیری‌ها را به ثبات تبدیل کند. البته او به دلیل مشغولیت ذهنی که با مسئله زوال سیاسی داشت، نتوانست کنش مناسبی را تئوریزه کند، کنشی که خارج از حیطه درک ابزاری از سیاست باشد. پی بردن به نقش فرد درجامعه دستاورد دوران اصلاحات مذهبی بود. مارتین لوتر وجدان را باطنی کرد و سازمان‌دهی جامعه مدنی و انتخاب مذهبِ رعایا را به شاهزادگان واگذار کرد. عالم مسیحیت در برابر خودمختاری و استقلال ایمان تسلیم شد و به تمایز مشخص‌تری بین عرصه بیرونی و درونی زندگی تن داد و جامعه‌ای مدنی را پذیرفت که روابط بیرونی مومنانِ برخوردار از برابری را تنظیم می کرد. اما همه مفاهیم دوران گذار این چنین ریشه در الهیات نداشت. کار بزرگ این دوره *لویاتان* (*Leviathan*) نوشته توماس هابز است. هابز در این کتاب موجود زیرک و حسابگری را تصویر می‌کند که اموال سایر اشخاص منفعت‌طلب را تصاحب می‌کند. جامعه مدنیِ هابز مخلوقی تصنعی بود که برای بقا به وجود آمده بود، اما بهره گیری از مزایای تمدن را حاکمیت قدرتی متکی به قانون ممکن می‌ساخت. عدالت، اخلاق، فرهنگ، هنر وعلوم بستگی به توانایی حکومت در شکل دادن به جامعه مدنی داشت تا مردم بتوانند در صلح و امنیت به کار خود بپردازند. اگر هابز به گذشته و به جوامع جهانی با سازماندهی سیاسی نظر می‌انداخت، می‌توانست آینده‌ای را ببیند که بر اساس منافع شخصی افراد شکل می‌گیرد.

مدرنیته در قالب دولت-ملت‌های متمرکز، بازارهای وسیع و جنبش‌های سیاسی آزادی‌خواهانه ظاهر شد. استنباط از جامعه مدنی دیگر به صورت جامعه مشترک‌المنافع جهانی نبود، بلکه معنی آن مالکیت خصوصی، منافع شخصی، دموکراسی سیاسی، حاکمیت قانون و نظمی اقتصادی بود که در خدمت رفاه عمومی باشد.

فصل چهارم با درک جان لاک از جامعه مدنی شروع می‌شود که، بر اساس آن، جامعه مدنی بر پایه‌های مالکیت، تولید و تملک استوار است و به حکومتی مبتنی بر قانون نیاز دارد که نظم و آزادی را حفظ کند. جامعه مدنی متضمن امکان زندگی مردم در شرایط آزادی سیاسی همراه با فعالیت‌های اقتصادی است. آدام فرگوسن نگران اثرات متلاشی‌کننده و تفرقه‌آمیز رقابت‌ها و پیگیری منافع شخصی بود و تلاش کرد نوعی حساسیت اخلاقی ذاتی را در دل جامعه مدنی جای دهد. آدام اسمیت نیز در نگرانی‌های فرگوسن در مورد فساد در تجارت شریک بود، اما او همان کسی بود که برای اولین بار درک بورژوایی از جامعه مدنی را مطرح ساخت؛ یعنی

حوزه‌ای سازماندهی‌شــده از بازار برای تولید و رقابت که در آن صاحبان کار و حرفه برای به دســت آوردن منافع فردی تلاش مــی کنند. نقش اولیه و مهمی که او برای حکومت قائل بود تعارضی با شناخت اش از جامعه مدنی به عنوان حوزه‌ای از عواطف شــرافتمندانه، هنــر، علوم و اخلاق و دیگر مزایای زندگی متمدنانه نداشــت. گرایش اســمیت به ممتاز شــمردن فعالیت‌های اقتصادی مردم یک رشــته تفکرات نیرومند لیبرالی به وجود آورد که جامعه مدنی را بر بازار استوار می‌دید.

فصــل پنجم پیامدهای این نخســتین مفهوم مــدرن (از جامعه مدنــی) را دنبال می‌کند. نظریه امانوئل کانت درباره جدایی جوهر و عرض او را به این نتیجه رســاند کــه جامعه مدنی به عنــوان حوزه‌ای حفاظت‌شــده می‌تواند به مــردم این امکان را بدهــد تا در شــرایط آزاد تصمیــم بگیرند. جامعه مدنی مورد نظــر او عرصه عمومی لیبرال ومنصفانه‌ای اســت با روندهایی که به نحو برابر اعمال می شــود، آزادی‌های وســیع مدنی دارد و نهادهای مشــروع جمهوری در آن مستقرند. چنین جامعه‌ای به اســتقرار "جمهوری فضلا" (Republic of letters) منجرخواهد شد که پیگیری منافع شــخصی را به خیر عمومی تبدیل می‌کند. اما اخلاق‌گرایــی کانت هرگز یک مرجع تجربــی پیدا نکرد. گئورگ ویلهلــم فریدریش هگل از درون‌گرایی کانت انتقاد کرد و خود به تئوریزه کردن اخلاق در ســه نهاد خانواده، جامعه مدنی و حکومت پرداخت. باشــنده جامعه مدنی هگل "انسان اقتصادی" بود و این جامعه هم بر منافع شخصی فرد استوار بود و هم عرصه کنش اخلاقی‌اش بود. در تئوری هگل، شبکه‌ای از روابط اجتماعی بین خانواده وحکومت ایســتاده اســت. این شــبکه افراد را از طریق روابط اجتماعی و آزادی‌های اخلاقی به هم وصل می‌کند. اما جامعه مدنی هگل نتوانســت ابعاد کامل آزادی‌ها را تحقق بخشــد، برای این‌که نتوانســت مشکل پایدار فقر را حل کنــد و کارش را با ایــن دکترین واپس‌گرایانه پایان داد کــه دولت بوروکرات پروس می‌توانــد درباره حل ایــن قطب‌بندی‌ها تصمیم بگیــرد. کارل مارکس موافق بود که جامعه مدنی مشکلی است که باید برآن فائق آمد، ولی راه حل هگل را قبول نداشت. نتیجه‌گیــری او مبتنــی بر این‌که حکومــت نمی‌تواند جــدا از فرآیندهای اقتصادی تعریف شود او را به سوی تئوری انقلاب اجتماعی هدایت کرد که پرولتاریا را در مرکز سیاســت سوسیالیســتی قرار می‌دهد و به دولتی که سرتاپا دگرگون‌شده نظر داشت تا پیشــگام دموکراتیزه کردن جامعه مدنی او باشد. مارکس این سنتِ مدرنِ اندیشه را تعطیل کرد که جامعه مدنی را در تولید و طبقه و روابط سیاســی و اجتماعی آن

تئوریزه می‌کرد. این در اصول با حکومت خصومتی نداشــت، برای این‌که درک او از جامعه مدنی این ســوال ضروری را پیش می‌آورد که این حوزه آشــفته رقابت چگونه مــی تواند موضوع نظارت عمومی باشــد. او رابطه بین جامعــه مدنی و حکومت را به سؤال بنیادین زندگی مدرن تبدیل کرد و کارش به یادآوری قدرتمندی ختم شد که: جامعه مدنی قلمرو خودمختار و خودتنظیم‌گری از فعالیت‌های دموکراتیک نیست.

فصل ششــم نشــان می‌دهد که چگونه شــاخه دوم تئوری مدرن در مسیر دیگری حرکت کرد و به جامعه مدنی در شرایط اجتماعی فرانسه مفهوم داد. در فرانسه، سنت پادشــاهی با قدرتی متمرکز حکم‌فرما بود و حکومتی نیرومند جامعه و ســازمان‌های میانجی را اداره می‌کرد. بارون دومونتسکیو، با الهام از ارسطو و مفهوم قوانین اساسیِ آمیخته او، در قلب تئوری‌های جمهوری‌خواهان از جامعه مدنی، سازمان‌های میانجی را قرار داد با این هدف که از امتیازات ســنتیِ طبقه اشــراف محلی در برابر حکومت محافظت کند. ژان ژاک روسو حمله رومانتیکی به برداشت‌های فیلسوفان روشنگری از «پیشرفت»، «هنر» و «علم» کرد، اما حاضر نشد از امتیازات خونی و خاندانی دفاع کند. برای او، جامعه مدنی جامعه‌ای بود که همبستگی آن ذهنیت منافع شخصی را با عینیت خیر و مصلحت عامه آشــتی می‌داد. ولی بی‌تفاوتی‌اش دربرابر سازمان‌های میانجی با انتقاد ادموند برک (Edmund Burke) مواجه شــد. برک از سنت‌های محلی دفاع می‌کرد و منتقد همترازســازی و تمرکزگرایی در انقلاب فرانسه بود. شاخه دوم تفکر مدرن در کارهای آلکسیس دو توکویل به اوج خود رسید که می‌خواست بفهمد چگونه محلی‌گرایی وهنجارهای غیررســمی انجمن‌های داوطلبانه در آمریکا می‌تواند فشارهای دولت دموکراتیک را در عین آزادی‌های سیاسی و برابری اقتصادی محدود سازد. توجه او به عرصه عمومی در خارج از قلمرو دولت بر تفکر معاصر درباره جامعه مدنی ســیطره دارد، هرچند که فرض اولیه او به برابری در آمریکا ســبب شــد که به اثــرات نیروهای اقتصادی بر ســنت‌های محلی خود-اتکایــی و انجمن‌های داوطلبانه نپردازد.

فصل هفتم با بررسی این مسئله شروع می‌شود که چگونه جامعه مدنی در گفتمان سیاسی معاصر با تمرکز بر تجربه اروپای شرقی تئوریزه شده است. شکل‌گیری مسیر تاریخی کمونیســم در قرن بیســتم حاصل انقلاب در جوامع کمتر-توسعه‌یافته بود. استراتژی این دولت‌ها برای صنعتی شدن حول نیاز به فولاد شکل می گرفت و پیاده کردن این استراتژی نیازمند "نقش پیشگام" حزبی به‌شدت سازمان‌یافته بود. از دیگر

ضروریات این استراتژی، برنامه‌ریزی متمرکز، مشکوک بودن به بازار، و احتیاط نسبت به بروز ابتکارات خودجوش اجتماعی بود. دولت-حزب‌های بوروکرات در سیستم‌های "سوسیالیسم واقعا موجود"، هیچ سابقه‌ای برای پاسخگویی دموکراتیک نشان ندادند و قادر نبودند فعالیت‌های بزرگ سیاسی را که خارج از کنترل حزب است بپذیرند. سیستم‌های سوسیالیستی به سبک اتحاد شوروی، به‌زودی تظاهر و ریاکاری خود را نشان دادند و قابل فهم بود که ناراضیان روشنفکری که در این کشورها زندگی می‌کردند جامعه مدنی را با مشخصه‌های لیبرالی مانند جمهوری‌های (غربی) مبتنی بر قانون اساسی تئوریزه کنند، اما با توجه به این‌که مقررات اقتصادی کشورهای خود آن‌ها با استبداد سیاسی تلفیق شده بود در کنار درک ضددولتی این روشنفکران از جامعه مدنی، سبب شد چشم خود را بر روی خطرات بازار ببندند. در نهایت، تقریبا تمام تریبون‌ها وانجمن‌های مدنی، گروه‌های شهروندی، "دانشگاه‌های زیرزمینی" و جنبش‌های اجتماعی با ظهور ساختار سنتی سیاسی و غلبه منطق آهنین بازار کنار گذاشته شدند. جامعه مدنی، که زمانی گفتمان هیجان‌انگیزی بود، اکنون در منطقه‌ای که آن را به مرکز مسائل معاصر خود تبدیل کرده بود محو شده است.

قانون اساسی ایالات متحده محدودیت‌هایی بر قدرت دولت اعمال می‌کند که برای ناراضیان اروپای شرقی بسیار جذاب بود. فصل هشتم، وقایع‌نگاری توسعه و تسلط دیدگاه نئوتوکویلی درمیان روشنفکران ایالات متحده است. این دیدگاهی است که جامعه مدنی را مجموعه‌ای از هنجارهای غیررسمی می‌داند که از انجمن‌های میانجی محلی حمایت می‌کند. ریشه این دیدگاه سنت‌های فدرالیسم آمریکاست که جیمز مدیسون ارائه کرده و اتکای کثرت‌گرایی آن بر فرهنگ سیاسی و گروه‌های ذی‌نفع، روند غالب در تفکر معاصر شده است. موانع ساختاری گاهی مانع از مشارکت برخی گروه‌ها می‌شود و این ضعف در بسیاری از تئوری‌های معاصر دیده می‌شود، مخصوصا در نوستالژی باهمستان‌گرایانی (communitarianism) که در حسرت گذشته هستند و شیفتگان اخلاق که ریشه‌های محلی دارند. با همه این‌ها، تحقیقات دیگر به ایجاد توازن در این روند خدمت کرده‌اند. کسانی مانند هانا آرنت، ریچارد سِنِت (Richard Sennett)، یورگن هابرماس، هربرت مارکوزه و بسیاری دیگر در تحقیقات خود به این نتیجه رسیدند که فرهنگ قدرتمند صنعتی توانایی میانجی‌گری ذکرشده در تئوری نئوتوکویلی را محدود می‌کند. هرکدام از این فیلسوفان به شیوه‌های مختلف سعی کردند که توجه را به تهاجم گسترده به زندگی اجتماعی جلب کنند، تهاجمی که

در پوشـــش منطق بازار و خدمات صورت می‌گیرد. اعتماد به این‌که جامعه مدنی در دوران معاصر مهم‌ترین محمل برای فعالیت‌های دموکراتیک اســـت مخدوش خواهد شـــد مگر این‌که نظریه‌پـــردازان‌اش دامنه تحقیقات خود را گســـترش دهند و برخی ازفرض‌های گذشته را زیر سوال ببرند.

فصل نهم، برخی از این مشـــکلات را مورد بررســـی قرارمی‌دهد و نشـــان می‌دهد که محلی‌گرایی چه بســـا آنی نباشـــد که مورد نظر (توکویل و پیروان او) بوده است، به‌خصوص به این علت که افزایش سطح نابرابری‌های اقتصادی، فرضیه‌های توکویلی را با تردید روبرو می‌سازد. گرانت مک‌کانل (Grant McConnell)، جین منزبریج (Jane Mansbridge)، ســـیدنی وربا (Sidney Verba) و همکارانشـــان در کاری سنت‌شـــکنانه نشـــان می‌دهند که ســـازمان‌های میانجی، که این‌قدر مورد توجه هستند، نمی‌توانند آن‌گونـــه که تئوری معاصر می‌گوید اثر مهمی بر دموکراتیزه شـــدن داشـــته باشـــند. مجموعه تحسین‌برانگیزی از کارهای تجربی و تئوریک نشان می‌دهد جامعه مدنی از مواردی اســـت که با کم‌کاری تئوریک روبه‌روست، برای این‌که برخی از تحولات مهم در زندگی معاصر را نمی‌تواند به حساب بیاورد. زمانِ آن است که کوچک فکر کردن و تقدیر از قطعه‌قطعه کردن‌های محلی (به سبک نظریه‌های آمریکایی درباره جامعه مدنی) را پشت ســـربگذاریم و به سؤالات بزرگ درباره عدالت اقتصادی و دموکراسی سیاســـی بپردازیم. اگر قرار باشد جامعه مدنی نقشـــی در تئوری دموکراتیک معاصر بازی کند، باید دوباره مفهوم آن ســـاخته و پرداخته و غنی شـــود و با شـــرایط عینی دنیای واقعی متناســـب شود. تئوریزه کردن جامعه مدنی، درچارچوب محدود ضدیت بـــا دولت در گفتمان جاری، امکان رها ســـاختن کنش‌های سیاســـی از قید و بند را غیرممکن می‌سازد. همچنان‌که به سوی آینده‌ای می‌رویم که در آن عدالت اقتصادی و دموکراســـی سیاسی متضمن تقاضاهای بیشتری از دولت است نه کمتر، سنت‌های فکری می‌تواند به ما کمک کند تا به امکانات و محدودیت‌های فکر معاصر پی ببریم.

بخش اول

سرچشمه‌های جامعه مدنی

فصل ۱
جامعه مدنی و میراث کلاسیک

درک کلاسیک از جامعه مدنی به صورت سازماندهی سیاسی مردمی با منافع مشترک، نخستین بار، در شهرهای یونان باستان به صورت منسجم فرموله شد وهمچنین حول این استنباط شکل گرفت که مردان و زنان از نظر اجتماعی در حوزه‌های جداگانه‌ای زندگی می‌کنند. تئوری یونانی شامل طیف گسترده‌ای از روابط بشری بود. عشق، دوستی، آموزش، ازدواج، شهروندی، وظایف بردگان، وظایف اربابان، مهارت صنعتگران و تقسیم کار بر اساس مهارت؛ هرکدام از این موارد جداگانه و همچنین در پیوند با یکدیگر بررسی شدند. مشاهده این‌که مردم در انجمن‌هایی متمایز اما مرتبط با هم زندگی می‌کنند، سبب بروز بحث‌هایی درباره یگانگی، اشتراک، گروه‌گرایی و جهان‌نگری شد. تئوری‌های سیاسی سیستماتیک از دل این بحث‌ها بیرون آمد و نخستین رویکردها به جامعه مدنی را رقم زد.

تفکرکلاسیک سیاسی همیشه مدعی بود که قدرت سیاسی، تمدن بشری را ممکن کرده است. تمایز افتخارآمیزی که یونانیان بین خود و بربرها قائل بودند این بود که آن‌ها می‌توانند عضو انجمنی سیاسی شوند و درجامعه‌ای مدنی زندگی کنند، ولی بربرها نمی‌توانند. سیاست گسترده‌ترین و خودبسنده‌ترین سطح فعالیت است که افراد را قادر می‌کند تا از شرایط بلاواسطه خود فراتر روند و آگاهانه اصول زندگی

اخلاقـــی را پـــی بریزند. اگر بی‌خـــردان افرادی تنها بودند که زندگی‌شـــان در اهداف شـــخصی خلاصه شـــده بود، شـــهروندان مختار با کنش‌های عمومی مبتنی بر خرد شـــناخته می‌شـــدند. پریکلس در بیانیه معروف خود به آتنی‌ها گفت: «ما نمی‌گوییم مردی که به سیاســـت علاقه ندارد ســـرش به کارخودش بند است، می‌گوییم او اصلا این‌جا کاری ندارد.»[۱]

علاقه‌مندی به اولویت دادن داوطلبانه به منافع شهر در مقابل منافع شخصی نشانه قاطعی از شهروند-ســـربازبود. پریکلس از روی تجربه می‌دانســـت که روح شهروندی چقدر می‌تواند قدرتمند باشـــد. «هیچ کدام از این مردان برای این‌که می‌خواستند از ثروت خود لذت ببرند ضعیف نشدند و هیچ‌کدام از آن‌ها برای این‌که می‌خواستند از فقر بگریزند و ثروتمند شـــوند، روزهای بد خود را از ســـر باز نکردند. آن‌ها آرزویشان بیش ازاین‌ها بود. آن‌ها می‌خواســـتند غرور دشـــمن را به آزمون بگذارند.»[۲] فلســـفه کلاســـیک یونان، که پس از جنگ ویرانگر پلوپونزی به وجود آمد، تاکید داشـــت که خیر عمومی تنها از طریق مباحثه عمومی و ســـازماندهی با استفاده از کنش عمومی به دســـت می‌آید و گفته می‌شـــد که انحطاط مدنی پیامد حسابگری‌های شخصی و منافع فردی اســـت. افلاطون ابتدا تئوری خود را براســـاس زندگـــی همه‌جانبه مردم در چارچوب جامعه‌ای اخلاقی بنیان گذاشـــت و برای این کاربرخی ازنقاط قوت ـــو خطراتـــ سازماندهی جامعه مدنی حول برنامه اخلاقی مشترک را شرح داد.

خطر منافع شخصی

افلاطون، فرزند خانواده‌ای سرشـــناس در آتن، کوشـــید با ســـردرگمی‌های سیاسی و اخلاقی زمان خود، با بهره‌گیری از فلســـفه و رویکردی واقعی به دانش، روبه‌رو شـــود. او درســـال ۴۲۸ قبل از میلاد و یک سال پس از مرگ پریکلس به دنیا آمد. افلاطون در فضایی شکل‌گرفته از شکست نظامی آتن، هرج و مرج اقتصادی، بی‌ثباتی سیاسی و ســـردرگمی اخلاقی بالغ شـــد. انگیزه او برای برقراری اصول اخلاقی درحکومت نیز واکنشی مستقیم به بی‌اطمینانی و بی‌نظمی زمان خودش بود. تقدمی که او به دانش سیاسی و شناخت قدرت داد، سبب شکل‌گیری تئوری جامعه مدنی شد که به همان اندازه که به برداشت یگانه خود از حقیقت مدیون بود، از منافع شخصی و سپهرهای جدا از هم نیز بیزاربود. چون افلاطون نتوانست در تئوری خود، فردیت، زیبایی، خوبی

و یا بقیه شـــاخصه‌های زندگی اجتماعی را جدا از حکومت تئوریزه کند، اســـتنباط او از جامعه مدنی نهایتا قربانی همان گرایش جهان‌شـــمولی شد که این تئوری را زنده کرده بود.

مناظــره اولیه ســـقراط با تراســـیماخوس پایه ادعای محوری کتـــاب جمهوریت را می‌ســـازد که منافع شـــخصی هرگز نمی‌تواند مبنایی کافی برای زندگی شاد، عادلانه ومتمدنانه باشد. قدرت مشروع، اقتدار و دانش تنها برای رفاه عموم است؛ همان‌گونه که نســـخه پزشک برای شفای بیمار اســـت و اقتدار ناخدای کشتی از طرف خدمه به او داده شده است. «هیچ حاکمی، تا زمانی که حاکم است، نمی‌تواند به دنبال منافع خود باشـــد. آن‌چه او می‌گوید و انجام می‌دهد باید با در نظر گرفتن مصالح کســـانی باشـــد کـــه این اختیار را به او داده‌اند.»[۳] قدرت سیاســـی برای ایـــن وجود دارد که به رفاه شـــهر و شهروندان کمک کند و جامعه مدنی تنها در چارچوب ساماندهی اصول حکومت قابل فهم است.

افلاطون می‌دانســـت که مـــردم در قلمروهای انجمنی مختلـــف زندگی می‌کنند و هرکـــدام منطق طبیعی خود را برای ســـازماندهی دارند. بـــرای او مهم بود که هریک از ایـــن منطق‌هـــا را بداند، چون می‌خواســـت به درک همه‌جانبـــه‌ای ازمجموع آن‌ها برســـد. جامعه مدنی مانند بدن انســـان و یا خدمه کشتی است، هر کدام ازعناصر آن مهارت‌هـــای مختلفـــی دارند و وظایف متفاوتی را به انجام می‌رســـانند. او بر نیازهای بشـــری مانند غذا، ســـرپناه و پوشـــاک تاکید داشت و تقســـیم کار براساس استعداد طبیعی آن‌ها را در قلب تئوری خود برای عدالت، سیاســـت و جامعه مدنی جای داد. عدالت درســـایه فضیلت و منطق، هربخشـــی از جامعه را وادار می‌کند تا سهم خود را برای رفاه عموم در چارچوب وظایف محوله انجام دهد؛ وظایفی که می‌تواند در حوزه زندگی خانوادگی، دوســـتی و امور سیاســـی باشـــد. تئوری افلاطون تئوری کارکردی است. رفاه روح و بدن بستگی به هماهنگی متوازنی دارد که طی آن هرکدام ازعناصر اصلی، عملکرد مناســـب خود را داشته باشـــند. او همواره این روابط متقابل را بررسی می‌کرد. «بدون عدالت، مردمان هرگز نمی‌توانند با هم کار کنند.»[۴] عدالت و ســـلامت نیازمند درک تقســـیم کار است و روابط ناشـــی از فرمانبرداری وهدایت مناسب برای استعدادهای طبیعی عناصر درگیر.

برای افلاطون، وظیفه تئوری سیاســـی مطرح کردن دو مشکل توامان بود: فساد و زوال. او از ریشـــه مشکلات اطمینان داشت و می‌پرســـید: آیا شیطانی‌ترین کار برای

حکومت این نیست که بخواهد مردم را از هم جدا کند و یگانگی آن‌ها را به هم بزند؟ و آیا کاری بهتر از این هست که آن‌ها را به هم وصل کند و یکی سازد؟»[۵] جستجوی مداوم او برای وحدت، درک افلاطون از جامعه مدنی و حکومت را به سمت این ادعای معروفش برد که بیماری سیاسی به واسطه همان نیروهایی به وجود می‌آید که افراد را بیمـــار می‌کننـــد. اگرعدالت نیرویی متعادل‌کننده اســـت، درآن صورت، بی‌عدالتی کشـــمکش و زوال و بی‌نظمی اســـت. همه اختلالات را می‌تـــوان در ناتوانی وعملکرد نامناســـب بخش‌های اصلی حکومت ردیابی کرد و نتیجـــه آن اختلال در کل جامعه اســـت. همان‌گونه که شرارت از غفلت می‌روید، فسادی که آتنی‌ها به آن مبتلا بودند نیز از اختلاف سرچشمه می‌گرفت. اگر «بی‌عدالتی مانند بیماری است، معنی آن این است که این نظم طبیعی معکوس شده است».[۶] در نتیجه، تئوری سیاسی باید ریشه بحران‌های اجتماعی و سیاســـی را شناســـایی کند. زندگی در قلمروهای جداگانه‌ای جریان داشت و مهم‌تر از همه این بود که اصولی سیاسی کشف شود که بتواند جامعه مدنی را در یک کل منسجم سازماندهی کند.

وحدت به همان اندازه برای روح انســـانی مهم اســـت که برای حکومت. این حکم ســـقراط راهنمای افلاطون بود که انسان سعادتمند کسی است که خود را با معرفتی که درباره اهداف غایی زندگی پیدا کرده همســـو کند. "خیر" فقط به خاطر خودش ارزش پیگیری دارد، نه به خاطر مزایا و منافعی که با خود می‌آورد. در دوران فســـاد، رهبری موثر سیاســـی نیاز به معرفتی بی‌اندازه وســـیع دارد. جدل سخت افلاطون با سوفسطاییان به این علت بود که معتقد بود آن‌ها دانش و معرفت را فاسد کرده‌اند که آن را در حد مهارت‌های محدود و برای کســـب امتیازهای شخصی کاهش می‌دهند. بها دادن به منافع شـــخصی، در برابر خیر و مصلحت عمومی، سبب شد که نیروهای آنارشیســـت آتن را تضعیف کنند، اما سوفســـطاییان تنها بخش کوچکی ازمشـــکلی بزرگ‌تربودند. رساله جمهوریت افلاطون به چگونگی مهار گرایش‌های گریز از مرکزی می‌پرداخت که بحران‌های شـــهر را به وجود می‌آورند. لازمه وحدتی که او به دنبالش بود این بود که منافع شـــخصی و شـــهوات تحت کنترل وجدان قـــرار گیرند. میل به ثـــروت درگیری می‌آفرید و برداشـــت زاهدانه افلاطون از ثبـــات نیازمند این بود که «تجملات بیش از حد» از بین برود.[۷] منافع خصوصی که اغلب سبب بروز منازعه بین فقرا و ثروتمندان می‌شود تنها می‌تواند پیوندهایی را فرسوده کند که جامعه مدنی را به هم متصل نگاه داشته است. «آن‌ها که تجمل و بطالت می‌آفرینند و آن‌ها که رفتار

و روشـــی نامناسب دارند، هر دو گرایشی خرابکارانه دارند.»[۸] هیچ چیزی برای وحدت ارگانیکی که افلاطون درجستجوی آن بود خطرناک تر از آنارشیسمی نبود که مراکز ثقل مختلف برای منافع خود آفریده بودند.

این جدایی زمانی خود را نشـان می‌دهد که اسـنادهای "مال من است" و"مال من نیسـت" و "مال دیگران است" و" مال دیگران نیست" با منظور مشابهی در جامعه به کار نمی‌رود. حکومت منظم آن اسـت که اکثریت افراد این اسـنادها را با منظور مشابهی به کار ببرند و این‌طور القا کنند که انگار به فرد واحدی ارجاع می‌دهند. اگر انگشت یکی از ما آسیب ببیند، تمام اعضای بدن، که با هم مرتبط و تحت فرماندهی واحدی هستند، از درد آگاه می‌شوند و سهم خود را از درد و رنج تحمل می‌کنند و در نتیجه می‌گوییم که انگشت فرد درد می‌کند. همین نکته در مورد درد یا لذت در سایر اعضای بدن فردی که رنج می‌برد یا آسوده می‌شود نیز مصداق دارد.[۹]

خودپرستی، اگر در نطفه نابود نشود، از رهبری شهر به عامه مردم سرایت می‌کند و«اختلاف، نابرابری وناهماهنگی، مانند همیشه، سبب ایجاد دشمنی و جنگ داخلی می‌شـود؛ این‌ها در هر کجا که باشند سبب پیدایش نزاع مدنی می‌شوند».[۱۰] افلاطون اطمینان داشـت که جاه‌طلبی، زیاده‌خواهی، دشمنی و رقابت تهدیدات مداومی برای جامعه مدنی هستند و بسیار مشکل است که تمایل برای منافع خصوصی را درغیاب تعهـدی همگانی، تنها با ابزار خارجی، کنترل کرد. زور مهم اسـت، اما نهایتا جامعه مدنی را الگوهای اندیشـه قوام می‌دهند. جوامع ناسـالم مانند بیماران روحی هستند که عدم تعادل آن‌ها را به سـوی اهداف شـخصی می‌برد و نتیجتا آن‌ها را با مصالح عموم در تضاد قرارمی‌دهد. برتری‌جویی‌های شخصی عامل همه انحرافات شخصیتی و سیاسـی اسـت، برای این‌که برتری‌جویی، فضیلت منطق و تعقل را از بین می‌برد و سقوط روانی و نزاع مدنی را تسریع می‌کند. ملاط اتصال روح انسانی و جامعه مدنی از یکپارچگی قدرت خرد تامین می‌شـود، که حقیقت را شناسایی می‌کند و براساس آن دنیا را نظم می‌بخشد.

بدبینی افلاطون به تمایلات شـخصی، تئوری او را به سمت سانسور نیز سوق داد. او در رسـاله جمهوریت به نقاشی حمله می‌کند و شعر را از جمهوری بیرون می‌راند، برای این‌که به احساسات دامن می‌زنند و حقیقت را در ذهنیت غرق می‌کنند و قدرت هدایتگر عقل را تضعیف می‌کنند. توسل شعر و نقاشی به لذات آنی باعث برانگیختن نگرانی‌های شخصی، شهوات و قضاوت‌های فردی شهروندان می‌شود و تشخیص خیر

را غیرممکن می‌سازد.[۱۱] رهبری قدرتمند و موثر می‌تواند ریشه جامعه مدنی را در تمامیتی اخلاقی نهادینه کند و با گرایش‌های گریز از مرکزی که اختلاف می‌آفرینند، مقابله کند. هدف افلاطون روشن بود: «اکنون ما درحال ساخت جامعه‌ای هستیم که معتقدیم همه مردم در آن سعادتمند خواهند بود، جامعه‌ای که زندگی خوب را فقط برای تعدادی اندک تامین نمی‌کند.»[۱۲] در جامعه مدنی، حقیقت، زیبایی و خیر با معرفت، قدرت و حکومت درآمیخته است. قصد افلاطون برای وحدت تمام جنبه‌های تجربیات بشری حول محور «خیر» لایزال او را به نخستین مدافع سانسور سیستماتیک حکومتی تبدیل کرد. جامعه مدنی او، که مبتنی بر به رسمیت شناختن گوناگونی و درک شایسته‌ای از تقسیم کار بود، به وحدتی منجمد و ثباتی در سکوت منتهی می‌شد.

این گرایش پیامدهای بنیادی مهمی داشت. رهبری را باید کسانی به عهده گیرند که «وقتی به زندگی آن‌ها نگاه کنیم دریابیم که همه همت خود را به کار می‌گیرند تا آنچه را برای حکومت مردم مفید است انجام دهند وهرگز تمایلی به اقدام علیه منافع آن ندارند.»[۱۳] اگر در جامعه فقط تعدادی معدود از کارشناسان تعلیم‌دیده دارای معرفت اخلاقی کامل باشند، در این صورت، دموکراسی محکوم به میان‌مایگی، آسان‌گیری و بی‌نظمی خواهد بود. در عین حال، افلاطون معتقد بود هر کسی می‌تواند در مقام حاکم و رهبر قرار گیرد، حتی زنان – نظری که اغلب باعث تعجب کسانی می‌شود که برای اولین‌بار آثار افلاطون را می‌خوانند. این همان شایسته‌سالاری بود؛ رهبری سیاسی نماینده وحدت ایثارگرانه بین قدرت و معرفت است. افلاطون در "تمثیل غار" معروف خود به‌روشنی می‌گوید که باید شاه‌ـفیلسوف را وادارکرد تا علیرغم خواسته‌اش قدرت را در اختیار بگیرد. اما اقتدار مشروع سیاسی، به چیزی بیش از تربیت و معرفت نیاز دارد. کمونیسم افلاطون، که در رساله جمهوریت برای رهبری در نظر گرفته شده است، ناشی از این باور اوست که اموال، خانواده و بقیه نهادهای زندگی خصوصی، همیشه، منافع ویژه‌ای با خود می‌آورد که رهبران را از پیگیری منافع عینی عمومی دور می‌کند. حاکمان نباید اموالی بیش از حداقل مورد نیاز داشته باشند؛ باید برکنار از دلبستگی دائمی خانوادگی باشند و باید غذای خود را از شهروندان بگیرند؛ در مکان‌های عمومی غذا بخورند و زندگی زاهدانه و سربازواری داشته باشند. اگر فساد مدنی با منافع شخصی شروع می شود، پس حاکمان نمی‌توانند زندگی خصوصی داشته باشند. آن‌ها که

جامعه مدنی را سازمان داده و از آن دفاع می‌کنند، بخشی از آن نخواهند بود.

> ایــن روش زندگــی راه رســتگاری آن‌ها خواهد بــود و آن‌ها را به صــورت منجیان جمهوری در می‌آورد. اگر آن‌ها زمین، خانه و پولی برای خود داشته باشند، پاسداری خــود از منافع مــردم را به نفع اداره‌کردن مــزارع و اموال خود رهــا می‌کنند و به صورت زورگویانی درمی‌آیند که به جای آن‌که متحد شهروندان خود باشند، با آن‌ها دشمنی می‌کنند و در نتیجه بیشتر زندگی خود را به نفرت از دیگران و مورد نفرت قرار گرقتن و توطئه کردن و مورد توطئه قرارگرفتن می‌گذرانند. از دشمنان خود در وطن بیشــتر از دشمنان خارجی می‌ترسند و چنان به‌سرعت به سمت تخریب خود پیش می‌روند که کشور را نیز با خود نابود می‌کنند.[۱۴]

افلاطون، درست به دلیل تاکیدی که بر وحدت داشت، می‌دانست که جامعه مدنی فعالیت‌های افراد با مهارت‌ها و اســتعدادهای مختلف را هماهنگ می‌کند. تقسیم کار در مرکز تئوری‌های سیاســی و روانشناسی او مستقر بود و در معرفت‌شناسی او تاثیر داشــت. اما تنوع، قلمروهای متفاوت و تقســیم کار تنها مشکل را شناسایی می‌کرد. آنچــه می‌آید و می‌گــذرد گویای حقیقت نیســت. دنیای فانی، مبهــم و متغیر امور محســوس، تجلی بیرونی مُثل ابدی و تغییرناپذیر است که آگاهی از آن‌ها کلید صلح و عدالت اســت. جامعه مدنی نمی‌تواند تنها با اتکا بر توانایی بالقوه خود پایداربماند، مگر این‌که ســاختاری مانند مُثل داشــته باشــد که تغییرناپذیرند. بســیاری ازمردم ممکن اســت بخواهند در بین سایه‌های غار زندگی کنند، ولی رهبران باید بدانند که پتانسیل اخلاقی جامعه نمی‌تواند به لذت‌جویی تنزل کند. سیاست درباره هماهنگی فعالیت‌های منفعت‌طلبانه شخصی و یا رفع تضاد منافع نیست، بلکه برقراری شرایطی اســت که افراد را بتوان در آن به ســمتی همگانی و جهانی هدایت کرد که به صورت خاص قابل تشخیص باشند، «چون قانون تمایلی ندارد که طبقه خاصی را سعادتمند ســازد، بلکه به دنبال اطمینان از تامین رفاه برای عموم در جمهوری اســت. قانون، با ترغیب و یا الزام، شــهروندان را متحد نموده هماهنگ نگاه می‌دارد و ایشــان را وا می‌دارد که هر ســهمی که می‌توانند در جهت تامین مصالح عمومی داشــته باشند و هدف آن ایجاد روحیه‌ای برای مردمان اســت که هرکس راه خود را نرود بلکه کمک کند تا جامعه‌ای واحد تشکیل شود».[۱۵]

افلاطون ســعی کــرد گرایش منافع مختلف را در گریز از مرکز واحد با فلســفه‌ای عمومی متعادل کند که سیاســت را مبتنی بر خرد اخلاق‌مدار و حیات خیرخواهانه

قرار می‌داد. اما رساله جمهوریت، به‌جای آن‌که مریض را مداوا کند، او را کشت. مردم جابه‌جا می‌شوند و جامعه مدنی ترکیبی از فعالیت‌های متفاوت است، اما علیرغم این واقعیت، مهم‌ترین چیز برای افلاطون، ایجاد مرکزی ثابت برای زندگی مردم بود. عزم او برای ایجاد وحدت بر امر خیر واحدی استوار بود که بینش بزرگ او را از بین برد، بینشی که زندگی منسجم عامه مردم را ترکیبی از عناصر مختلفی می‌دانست که نیاز بـه هدفی اخلاقی دارد. اصرار او بر این‌که جامعه مدنی را می‌توان با قدرت سیاسـی یکپارچه نگاه داشـت بر این فرض اسـتوار بود که سازمان سیاسی در داخل مرزهای مشخص سیاسی تعریف شده است. رشد سنجیده‌تر مفهوم جامعه مدنی برای شاگرد بزرگ او ارسطو باقی ماند، با آن‌که او هم موافق بود «سیاست افضل علوم (در معرفت به) خیر است.»

جمهوری ترکیبی

ارسـطو در سال ۳۸۴ قبل از میلاد متولد شد و بیست سال شاگرد آکادمی افلاطون بود، اما خیلی زود به این نتیجه رسـید که وحدت تمام جنبه‌های هسـتی غیرممکن اسـت. هر سـنتز عقلانی لزوما کامل نیسـت، برای این‌که حوزه‌های متفاوت تفکر و زندگی با منطق‌های ویژه خودشـان اداره می‌شـوند. این بینش، با تمام اهمیتی که برای تئوری‌های کلاسـیک درباره جامعه مدنی داشت، بیانش برای ارسطو ساده‌تر از اجرایش بود. او که در سال‌های پایانی دولت‌ـشهر مستقل آتن در آن زندگی می‌کرد و یکی از اندیشـوران دایرةالمعارفی تاریخ بشـر بود، به دیدگاه نسبتا محدود اشرافی خـود دربـاره زندگی عمومی وابسـته باقی ماند و هرگز نتوانسـت تفکرات خود را با چشم‌انداز وسیع جهان امپراطوری مقدونیان سازگار کند.

نخسـتین پاراگراف از کتاب *سیاسـت* ارسـطو درک او را تبیین می‌کند که مردم در قلمروهای چندگانه زندگی می‌کنند و سیاسـت همه‌جانبه‌ترین این قلمروهاست. سطوح سازمانی که کمتر کمال‌یافته‌اند منطق خود را دارند، اما تنها در پیوند با سطوح عالی‌تر و کمال‌یافته‌تری که بخشـی از آن‌اند می‌توانند درک شوند. دیدگاه کلاسیک او که تمام وابسـتگی‌های فرعی اوج خود را در دولت می‌یابند، چارچوب جهت‌گیری او درباره جامعه مدنی را شکل می‌دهد؛ یعنی آن را باهمستانی با سازماندهی سیاسی می‌شناسد:

مشاهده به ما نشان می‌دهد که اولا هر شهر و یا حکومت نوعی انجمن است و ثانیا هـر انجمنی با هدف انجـام کاری مفید و مثبت به وجودآمده اسـت. همه مردمان کارهایی می‌کنند که به نظرخودشـان مفید و مثبت اسـت و ممکن اسـت نتیجه بگیریم که نیت همه انجمن‌ها انجام کاری مفید برای مردم اسـت وهم‌چنین نتیجه بگیریم که در بین این انجمن‌ها، انجمن خاصی از بقیه برتراسـت و بیشـتر از همه اهدافـش را پیگیری می‌کند و بنابراین به بیشـترین اهداف خوب دسـت می‌یابد. برتریـن و فراگیرترین انجمن، شـهر (polis) اسـت که آن را انجمن سیاسـی هم می‌خوانند.[۱۶]

ارسـطو با افلاطون هم‌نظربود که پیوند انسـان‌ها با هم ریشه در نیاز مادی دارد و تقسـیم کار قلب جامعه مدنی است. از آن‌جا که خانواده واحد اولیه و تولیدکننده در دنیای باسـتان بود، ارسطو آن را بنیان حکومت قرار داد. چند خانواده یک دهکده را تشـکیل می‌دهند و هر دو حوزه تا حدودی دارای اهداف مشخصی هستند که حول آن اهداف سـازماندهی شده‌اند و همزمان می‌توان آن‌ها را در چارچوب کلیتی درک کرد که بخشی از آن‌اند. ارسطو وقت کمی را صرف تحلیل این قلمروهای فرعی کرد و به‌زودی معلوم شـد علاقه اصلی او شـهر است. انسـان‌ها قبل از این‌که بتوانند کار دیگـری انجام دهند باید غذا بخورند، امـا هدف نهایی آن‌ها نمی‌تواند به غذا محدود شود.

روش غایت‌شناسـی ارسطو او را به این نتیجه رساند که شهر فراگیرترین و برترین انجمن بشـری اسـت، برای این‌که فراگیرترین و برترین مقصودهای بشری را هدف گرفته اسـت. خانواده و دهکده برای «فقط زندگی کـردن» به وجود آمده‌اند و حال آن‌که شـهر برای «زندگی بر محور خیر» به وجود آمده اسـت و سبب خودبسندگی کامل و رشـد فضیلت بشـری می‌شـود.[۱۷] اگر چه حکومت پس از خانواده و دهکده تشـکیل شـد، بر آن‌ها از نظر طبع تقدم دارد برای این‌که ظرفیت اخلاقی آن‌ها در آن‌جا کمال می یابد.[۱۸] زندگی خودبسـنده اخلاقی در شـهر، نقطه پایانی بر زندگی در صـور دیگر نظام‌یافتگی اسـت که از کمال کمتری بهره دارند. ارسـطو می‌گوید: «بنابراین، انسـان می‌خواهد بخشی از یک کل سیاسی باشـد و در نتیجه، انگیزه‌ای قوی در او وجود دارد که به انجمن‌ها بپیوندد. انسـان، زمانی که صاحب کمال است، اشرف مخلوقات است؛ اما اگر از قانون وعدالت دوری جوید، ارذل و بدترین است.»[۱۹]

بشـر می‌تواند بـا بهره‌گیـری از مشـاوره سیاسـی و کنش عمومی بـه ظرفیت

منحصربه‌فرد خود برای تحقق زندگی مبتنی بر اخلاق تحقق بخشـد وحکومت تنها قلمروی نیسـت که می‌توان این قدرت را به نمایش گذاشـت. اگر افلاطون به دنبال نظام بخشـیدن تمام قلمروهای جامعه مدنی به صورتی همبسـته بود، ارسطو آماده بود که پتانسـیل ذاتی، اگرچه محدود سـطوح فرعی را نیز بپذیرد. خانواده و دهکده قلمرو کنش اخلاقی هسـتند، اما دامنه آن‌ها محدود اسـت برای این‌که بر پایه نیاز اولیه، تلاش شـخصی و نابرابری شکل گرفته‌اند. شـرایط کامل زندگی اخلاقی برای فرد خودبسنده و مسـتقل لازم است ولی کافی نیست. حوزه‌هایی که از نظر فعالیت تابع قلمروهای دیگر هستند نمی‌توانند آزادی اخلاقی و استقلال را برای خود تامین کنند، اما می‌توانند شرایطی فراهم کنند تا کمال قوه انسانی به فعل درآید و در نتیجه در محتوای اخلاقی شهر سهیم خواهند بود .

افلاطون هرگز نمی‌توانسـت با این اسـتدلال ارسطو موافق باشد که خانواده از سه مجموعه روابط اخلاقی مشروع تشکیل شده است: ارباب و برده، زن و شوهر، و والدین و فرزنـدان. به نظر ارسـطو، تدبیر منـزل (اکونومیا) مجموعه متناقضـی از نیازهای شخصی و وابستگی متقابل است که در خدمت هدفی اخلاقی است و به رشد انسان در شـهر کمک می‌کند. توضیحات ارسـطو برای مدیریت بردگان و اعمال اقتدار در زندگی زناشویی و روابط والدین و فرزندان، دیدگاه کلاسیک آتنی‌ها درباره خانواده را نشـان می‌دهد که به چشم ایشان قلمروِ تسلطِ مردانِ آزاد بود. اما این دیدگاه موضع او را درباره خانواده به عنوان یک انجمن اخلاقی نقض نمی‌کرد. به نظر او، اقتداری که در خانواده اعمال می‌شد به رشد اخلاقی کسانی کمک می‌کرد که فرمانبردار بودند. با آن‌که ساختار خانواده براساس نیاز و نابرابری بود، هنوز هم در خدمت اهداف اخلاقی اعضایش بود و نهایتا به بهروزی شهر مساعدت می‌کرد.

با همه اهمیت برده‌داری برای زندگی اقتصادی در یونان، ارسـطو نه آن را مسـاله نژادی و نه عاملی برای تولید می‌دانست، بلکه آن را سیستمی برای خدمت به خانواده می‌شـناخت.[۲۰] اربابان و بردگان در شـبکه‌ای از وابسـتگی متقابل محصور بودند که عمیق‌تـر از ناتوانی و تنبلی ثروتمندان در امور خانه بود. بردگان با آزاد کردن اربابان از کار در خانه به توفیق آن‌ها در انجام کارهای دیگرشـان کمک می‌کردند و اربابان نیز بردگان را راهنمایی اخلاقی می‌کردند و به آن‌ها مشاوره می‌دادند، کاری که آن‌ها خود نمی‌توانسـتند بکنند. ارسـطو بردگی را رابطه‌ای طبیعی بین عوامل فرمانروا و فرمانبـردار می‌دید که به نفع هر دو بود و بـه حفظ هر دو کمک می‌کرد. به نظر او،

همه چیز بستگی به این دارد که دو طرف نقشی را که بازی می‌کنند بشناسند و بپذیرند. «جزء و کل، مانند روح و بدن، منافع مشابهی دارند، برده جزئی از ارباب است، که به مفهومی جدا از بدن زندگی می‌کند. بنابراین، منافع مشترک وجود دارد و رابطه‌ای دوستانه بین برده و ارباب برقرار است، البته تا زمانی که هر دو به وظایف خود پای‌بند باشند. برعکس آن هم می تواند صحت داشته باشد، به این معنی که تضاد منافع و دشمنی پیش بیاید و در این صورت بردگی صرفا با استفاده از جبر قانون و قدرت مسلط به اجرا گذاشته می‌شود».[۲۱]

ارسطو همچنین اقتدار در زندگی زناشویی و رابطه با فرزندان را هم امری ضروری و نابرابر می‌دید که به نفع طرفین است و در نتیجه در خدمت هدفی اخلاقی است. به نظر او، برتری اخلاقی شوهر بر زن، و والدین بر فرزندان، نهایتا در خدمت ارتقاء خانواده است، ولی با همه این‌ها پتانسیل اخلاقی خانواده محدود است. از آنجا که هدف خانواده گذران زندگی است، هیچ چیزی نمی‌تواند مهم‌تر از «مراقبت از خانواده» باشد؛ خانواده در چارچوب شرایط اقتصادی طبیعی محدود است و کار عمده این قلمرو خصوصی تامین نیازهای حداقلی خانواده است و در خرید و فروش و مبادله دخالت ندارد. ارسطو می‌گوید: «زندگی کردن بدون تامین نیازهای حداقلی خانواده امکان ندارد.» و اگر خانواده یک واحد تولیدی هم باشد، نظامی از مبادله را پی می‌گیرد که نقشی اندک در روابط خانواده دارد، یا اصولا ندارد، چراکه همه چیز خانواده مشترک است و تولید برای مصرف است و به‌سختی مازاد تولید دارد.[۲۲] مبادلات تنها در دهکده است که نقش پیدا می‌کند. در ابتدا، این نقش نوع ساده‌ای از مبادله پایاپای کالا بود، اما به‌زودی امکان انباشت فراتر از نیازهای اولیه پیش آمد. پیامد آن به‌شدت مشکل‌ساز شد. ارسطو نیز، مانند افلاطون، نگران ثروت‌اندوزی افراد و منافع خصوصی بود که می‌توانست به فروپاشی جامعه مدنی بینجامد.

بازار برای مدت‌های مدیدی بخشی از زندگی بشری بوده است، اما اخیرا در جامعه به صورت نیروی غالب درآمده است. ترکیب پیچیده‌ای از انتظارات و رسوم، سازمان‌های اجتماعی بشر را در طول هزاران سال شکل داده‌اند. البته، این ترکیب پیچیده در آغاز ویژگی اقتصادی نداشت. هنجارهای مربوط به دادوستد — شامل توزیع مجدد، همبستگی و وابستگی، تولید و توزیع— نیازهای زندگی را در جوامع دوران پیش ازسرمایه‌داری تامین می‌کرد. بازار نقش محدودی داشت و آن‌قدر گسترش نیافته بود که بتواند نقشی در سازماندهی زندگی اجتماعی داشته باشد.

تجارت گسترده نه مورد نیاز و نه ممکن بود و، بنابراین، امکان ایجاد انگیزه‌های صرفا اقتصادی وجود نداشـــت. ظهور نهادهای مستقل اقتصادی در این شرایط عملی نبود و امــکان تئوریزه کردن فعالیت‌های اقتصادی جدا از شـــیوه‌های تاریخی و نهادهای اجتماعی مشـــکل بود، برای این‌که ســـازماندهی نهادهای اجتماعی براســـاس اقتصاد نبود.

اقتصـــاد در دل نهادهای اجتماعی "جـــای گرفته" بود و امور اقتصادی از بقیه امور جدا نبود و فعالیت‌های اقتصادی صرفا به دلایل "اقتصادی" انجام نمی‌شـــد. نیازهای اولیه انســـان‌ها از طریق نهادهای مذهبی و خویشـــاوندان تامین می‌شد که نمی‌توان آن‌ها را واحدهای اقتصادی نامید. امور اقتصادی برای ســـامان دادن معیشـــت جوامع بســـیار حیاتی بود، البته این امور استقلال نداشتند و قابل رویت نبودند، تا زمانی که ســـرمایه‌داری ظهور کرد و وضعیت جدیدی به وجود آورد که طی آن کســـب منافع اقتصادی رایج شـــد. تا آن زمان، نه توســـعه مادی جامعه مدنی و نه کارهای تئوریک مربوط به آن اجازه نمی‌داد تفاوتی بین اموراقتصادی و سایر نهادها و ارزش‌ها گذاشته شـــود.[۲۳] به همین دلیل هم بود که تئوری‌های کلاسیک جامعه مدنی آن را جامعه‌ای با اشتراک منافع می‌فهمیدند که "قدرت سیاسی" سازمان داده است.

معامله پایاپای با مراکز دوردست، مبادلات را گسترش داد و به‌زودی برای تسهیل ایـــن مبادلات نیاز به پول پدید آمد. ارســـطو می‌دانســـت که ایـــن فرآیند چه عواقب ویرانگری خواهد داشت. زمانی که پول امکان تجارت کالا با نقاط دوردست را فراهم کرد و به دنبال آن امکان ثروت‌اندوزی نیز مهیا شـــد، دیگر نمی‌شـــد از خرده‌فروشی برای کسب منافع جلوگیری کرد. کسب پول جایگزین مبادله کالاهای مورد نیاز شد و سوء ظن ارسطو نسبت به تجارت نیز ناشی از همین ترس بود که محدودیتی برای انباشـــت پول وجود نخواهد داشت.[۲۴] کسب ثروت، فقط به خاطر ثروت، هدف فعالیت اقتصادی شـــده بود و این خطر وجود داشت که جامعه خود را از قید محدودیت‌های نظم اخلاقی پیش از دوران بازار آزاد کند. این ترس ســـبب شـــد که ارســـطو سخنان مشهور و پرنفوذ خود را در محکومیت رباخواری و منفعت‌طلبی بیان کند. تدبیر منزل محـــدود به تامیـــن نیازهای حیاتی اعضای آن بود، اما حرص ثروت مردم را تشـــویق می‌کرد که هنر "طبیعی" کســـب ثروت را رها کنند؛ یعنی اکتساب ثروت از طبیعت و استفاده از آن برای نیازهای خانواده. تجارت کسب ثروت را ازهدف اخلاقی آن، که تامین معاش خانواده بود، جدا کرد. «تامین معاش همه موجوداتی که به دنیا آمده‌اند

به عهده طبیعت است» اما جستجوی ثروت اخلاق بشر را منحرف می‌کند، برای این‌که همه فضیلت‌ها را تابع مقتضیات خود می‌کند:

> چون لذت به تملک مازاد وابسته می شود، انسان‌ها روش‌هایی به کارمی‌گیرند تا به این زیاده‌خواهی جامه عمل بپوشانند و به آن لذت برسند، اگر با این روش ـ یعنی از راه کسب ـ نتوانند به چیزی که می‌خواهند برسند، تلاش می‌کنند از ابزار دیگری استفاده کنند؛ آن‌ها از ابزارها و ظرفیت‌هایی استفاده می‌کنند که با طبیعت آن وسایل همخوانی ندارد. به عنوان مثال، استفاده مناسب از شجاعت برای پول درآوردن نیست، بلکه برای این است که اعتمادبه‌نفس به وجود بیاورد. این گفته درباره توانایی ارتش و پزشکی نیز صحت دارد، هیچ‌کدام از آن‌ها پول درنمی‌آورند؛ یکی پیروزی می‌سازد و دیگری سلامت می‌آورد. اما افرادی که ما درباره آن‌ها سخن می‌گوییم کسانی هستند که از هر ظرفیتی برای کسب ثروت استفاده می‌کنند. هدف آن‌ها پول درآوردن است و هر چیزی باید درخدمت همان هدف باشد.[۲۵]

نگرانی‌های دیگری نیز بر بدبینی ارسطو به تجارت می‌افزود. تمام ثروت‌های به‌دست‌آمده از معامله، از جمله سود و ربا، طبیعی نیست، برای این‌که «به قیمت زیان دیگران به دست آمده است».[۲۶] به نظر او، پول وسیله‌ای برای معامله بود، نه وسیله‌ای برای ایجاد ارزش؛ توزیع ثروت را غیرممکن می‌ساخت و جاه‌طلبی افراد را تا مرز خطرناکی افزایش می‌داد. پول برای زندگی اخلاقی خطرناک بود، زیرا بقیه قلمروهای فعالیت را تحت‌الشعاع قرار می‌داد و آنها را تابع منطقی می‌ساخت که بیگانه و اقتدارگر بود.

نکوهش ارسطو از فعالیت اقتصادی برای کسب سود، و دفاع او از تولید برای مصرف، بیانگر مساله مرکزی در اندیشه سیاسی در یونان بود. تلاش برای جداسازی انگیزه‌های اقتصادی از روابط اجتماعی که درهم تنیده بودند، تنها با پافشاری بر جنبه‌های اخلاقا نجات‌بخش سیاست ممکن بود. سیاست، برخلاف تجارت و تهاتر، منطق قلمروهای تابع را رد نمی‌کرد. غایت‌شناسی ارسطو به او اجازه می‌داد سیاست را چونان کمال اخلاقی برای همه سطوح فعالیت‌های بشری تئوریزه کند.

درست است که ارسطو حاضر بود انجمن‌های گوناگون را به حساب بیاورد و به آن‌ها توجه کند، اما حاضر نبود از حدی جلوتر برود. اوج‌گیری منافع شخصی ـ که حاصل معامله، پول، سود و ربا بود ـ تعادل بسیارشکننده موجود را به هم می‌زد،

تعادلی که او برای اعتلای اخلاق زندگی عامه در حکومت مردم به آن امید داشت. خانواده، در تئوری او، حوزه برده‌داری، پدرسالاری و اقتدار والدین بود که در آن سلطه و نابرابری وجود داشت. اما تا آن‌جا که دغدغه بهروزی همه انسان‌ها را داشت، در خدمت هدفی اخلاقی بود. خانواده اگرچه نمی‌توانست مانند شهر حوزه فراگیری برای کنش‌های اخلاقی باشد، اما در چارچوب غایت‌شناسانه، جایگاه اخلاقی‌اش از پیوند با انجمنی کمال‌یافته‌تر ریشه می‌گرفت. این ملاحظات انتقاد ارسطو از نظریه افلاطون درباب دولت را شکل داد؛ انتقادی که او را به سمت شیوه جدیدی از مفهوم‌پردازی جامعه مدنی هدایت کرد.

ارسطو متقاعد شده بود که تلاش افلاطون برای تحمیل وحدت در جامعه مدنی امکان هرگونه همکاری سیاسی را از بین می‌برد. شهر مانند عناصر تشکیل‌دهنده آن نیست. افراد و خانواده‌ها اخلاق و رفتار مشابهی دارند، اما «شهر از *شماری* از انسان‌ها تشکیل شده که با هم تفاوت *نوعی* دارند، چرا که نمی‌توان همه را شبیه به هم کرد».[۲۷] ناتوانی افلاطون در درک این موضوع، که ازسقراط گرفته شده بود، نتایج ویرانگری داشت:

> هدفی که سقراط مبنای بحث خود می‌گیرد حاوی این اصل است که «حداکثر وحدت ممکن برای تمام شهر والاترین خیر مطلوب است». با وجود این، بدیهی است شهری که به حیات خود ادامه می‌دهد و به وحدت هرچه بیشتر دست می‌یابد، مآلاً و در اساس، دیگر شهر نخواهد بود. شهر ذاتاً نوعی اجتماع است، به این معنی که تعداد کثیری از اعضای خود را شامل می‌شود. در صورتی که به یک مجموعه واحد تبدیل شود، در ابتدا به‌جای شهر تبدیل به خانواده و سپس، به‌جای خانواده، تبدیل به فرد خواهد شد؛ چرا که همه ما خانواده را بیشتر از شهر "یک واحد" می بینیم، و فرد را بیشتر از خانواده "یک واحد" تلقی می‌کنیم. نتیجه این مطلب این خواهد بود که حتی اگر بتوانیم هم، نباید به دنبال رسیدن به این هدف باشیم، چرا که موجب نابودی شهر خواهد شد.[۲۸]

زندگی عمومی شهروندان، پس ازخانواده، تنها در شهر است که فهمیده می‌شود، اما افلاطون نتوانست ویژگی متمایزکننده شهر را بفهمد. مردم در قلمروهای مختلف جابه‌جا می‌شوند و نمی‌توان توقع داشت که همه با هم موافق باشند که چه چیزی از آن‌ها هست و چه چیزی نیست. فرد و خانواده ممکن است در درجه بالایی از وحدت مادی واخلاقی باشند، اما در شهر«ضرورت ایجاب می‌کند که ساکنانش ظرفیت‌های

مختلف داشته باشند تا بتوانند مکمل یکدیگر باشند و، با تبادل خدمات خود، زندگی بهتری برای شـــهروندان فراهـــم آورند». افلاطون پیامدهـــای نظریه خود در بحث از تقسیم کار را دنبال نکرد وگرنه متوجه می‌شد «وحدت واقعی در شهر باید برآمده از وحدت عناصری باشد که با هم تفاوت دارند».[۲۹]

افلاطون مالکیت خصوصی و خانواده را برای بزرگان و حافظان جمهوری منع کرد، برای این‌که می‌ترســـید هرگونه پیگیری منافع خصوصی توانایی آن‌ها را در رهبری و ســـازماندهی جامعه مدنی محدود کند. ارســـطو مانند معلمش نسبت به کسب منافع شخصی بدبین بود، اما متقاعد شده بود که حذف زندگی خصوصی درخدمت مصالح عموم نیست. مالکیت خصوصی متعادل می‌تواند جامعه مدنی را تقویت کند، مشروط بـــر این‌که در خدمت اســـتفاده عموم قرار گیرد. او نظراتـــی طرح کرد که افلاطون را وحشـــت‌زده می‌کرد: «زمانی که هرکس قلمرو منافع جداگانه‌ای دارد، دیگر زمینه‌ای بـــرای نزاع باقی نمی‌ماند و منافع هرکـــس افزایش خواهد یافت، برای این‌که هرکس احســـاس می‌کند آن‌چه به دســـت می‌آورد، متعلق به خودش است».[۳۰] تعلقات فردی به‌خودی‌خـــود آســـیبی به زندگی عمومـــی وارد نمی‌کند. مشـــکل در «زیاده‌روی در خودپرستی» است که راه حل آن محو زندگی طبیعی بشر و ازبین بردن علاقه او به زندگی خصوصی نیســـت. راه حل آن اســـتفاده از تعلیم و تربیت است تا این خواسته طبیعی در خدمت منافع عموم قرار گیرد. افلاطون بســـیار تند رفته اســـت. «درست اســـت که وحدت در خانواده و شـــهر تا حدودی ضروری اســـت؛ اما وحدت کامل هم ضروری نیســـت. شهر با گسترش وحدت در بین ســـاکنان خود به جایی می‌رسد که دیگر نمی‌تواند شـــهر باشد. البته ممکن است شهر بماند، ولی اصالت خود را از دست می‌دهد و شهر بدتری خواهد بود.»[۳۱]

بنابراین، دولت آمیخته (mixed state) ارسطو براساس واحد خانواده بود، همان‌گونه که زندگی عموم برمبنای حریم خصوصی و عمومی استوار بود. اگرچه خانواده، بنابر ضرورت، حوزه‌ای خصوصی است، ولی زندگی عمومی آزاد را هم که بر سنجیدگی و کنش شـــهروندان استوار است امکان‌پذیر می‌سازد. آزادی محدود خانواده در خدمت آزادی جامعه اســـت به همان ترتیبی که ناتمامی جزء در خدمت تمامیت کل اســـت. درســـت ماننـــد آن‌که خانواده در نابرابـــری بنیان می گیرد، اما برابـــری در جامعه به اعضای خانواده امکان می دهد افتخار و کمال و شـــکوه درعرصه عمومی پیدا کنند. هر گروهی از مردم که با هم زندگی کنند، لزوما، شهر تشکیل نمی‌دهند. شهروندان

عناصر پایه جامعه مدنی و دولت هستند، اما با هم تفاوت دارند، برای این‌که ریشه در قلمرو خصوصی ضرورت‌ها و نیازهای متفاوت دارند. اگر افلاطون تفاوت‌ها را نقطه ضعف می‌دانست، ارسطو آن‌ها را نقطه قوت می‌داند. «شهر یا حکومت متشکل از اجزاء تشکیل‌دهنده خود هستند، مثل اجزایی که یک "کل" را می سازند؛ کل هر چه باشد از اجزای مختلف تشکیل شده است».[۳۲]

اگرشهر وحدتی از عناصر نامتشابه باشد ناچار میان شهروندان کمال مشترکی نخواهد بود. افلاطون حکومت و فرد، حوزه عمومی و خصوصی، سیاست و روان‌شناسی را تلفیق کرد بر این پایه که سقراط "فضیلت" را در وحدتی بی‌خدشه می‌دانست که همیشه به روند معینی از عمل منتهی می‌شود. نظر ارسطو دال بر این‌که فضیلت‌های مختلفی وجود دارند و هرکدام برای شرایطی مناسب هستند قلب فهم افلاطونی از جامعه مدنی و نظریه دولت او را هدف می‌گرفت. تعریف معروف ارسطو از شهروند بر آگاهی نسبت به فعالیت عمومی و استقلال اخلاقی تاکید دارد: «تعریف شهروند به معنای دقیق تنها یک مشخصه دارد؛ شهروند کسی است که می تواند در دادرسی شرکت کند و مناصب شهری را احراز کند.»[۳۳]شهروند درچارچوب قواعدی زندگی می‌کند که خود برای بهروزی کل جامعه ساخته است. هدف شهر، خوب زیستن است و فقط زیستن نیست؛ وجود دولت برای آن است که خیر و سعادت مردم را تامین کند و یگانه انجمن در نوع خود است. شهروندی مقوله‌ای اخلاقی است و فقط با تولد، اقامت و اطاعت معمولی از قانون تعریف نمی‌شود.

جامعه مدنی ممکن است از عناصر متفاوتی تشکیل شود که با توجه به طبیعتشان در قلمروهای مختلف جابه‌جا می‌شوند؛ اما ارسطو نیز مانند افلاطون از خطرات منافع و قضاوت‌های شخصی آگاه بود، گرچه حاضر بود که آن‌ها را در وحدت جمعی و زندگی عموم بپذیرد. مردم به دلایل متفاوتی دور هم جمع می‌شوند، اما امکان درجه‌بندی وسازماندهی آن‌ها درانجمن‌های مختلف وجود دارد. ضرورت ما را وادار می‌کند تا در خانواده زندگی کنیم، اما جستجو برای «زندگی خوب» ما را به سیاست می‌کشاند و جامعه‌ای که افلاطون می‌خواست به طورمکانیکی تحمیل کند «پایانی بر جامعه به طور کلی و برای هر کدام ازما به طور فردی بود».[۳۴]فرقی که ارسطو بین ساختار اجتماعی سالم و منحرف می‌گذاشت، تفاوت بین ساختاری در خدمت مصالح عموم در مقابل ساختاری در خدمت آسایش حاکمان بود. اما چگونه خیر مشترک یا مصلحت عموم کشف می‌شود؟

مردم در انجمن‌های مختلفی مشـــارکت می‌جویند اما معیاری کلی باید مشــخص شــود، چرا که خیر مشـــترک چیزی بیش از ســرجمع منافع فردی است و به همین دلیــل باید به طور عینی تعیین شــود. «قوانین اساســی که منافــع عموم را در نظر می‌گیرند، قوانین درســتی هســتند و خود براساس معیارهای عدالت مطلق سنجیده می‌شــوند و آن قوانین اساســی که صرفا منافع حاکمــان را در نظرمی‌گیرند قوانین *نادرســتی* هســتند و یا انحرافی از صورت درست‌اند.»[۳۵] براســاس بینش ارسطویی، معیارهای «عدالت مطلق» دردســترس اکثریت مردم اســت، اگــر از خرد خود بهره گیرند. او با بهره‌گیری از این بینش توانست به طبقه‌بندی مشهور خود از انواع دولت برســد. اگر منافع عمومی با ســه نوع حکومت ســالم سلطنتی، اشــرافی و جمهوری (polity) پیونــد دارد، منافــع خصوصی و مزایای طبقاتــی در حکومت‌های انحرافی است: «حکومت استبدادی حکومتی است که به خواست یک فرد اداره می‌شود و در خدمت منافع اوســت؛ الیگارشــی در خدمت منافع طبقه ثروتمند است و دموکراسی در خدمت منافع طبقات نادارتر اســت. هیچ‌کدام از این ســه نوع حکومت در خدمت منافع همه شــهروندان نیستند.»[۳۶] اســتنباط افلاطون از این‌که بی‌عدالتی از منازعه بر ســر منافع فردی سرچشمه می‌گیرد بیان نهادمحور خود را در طبقه‌بندی ارسطو یافت؛ ارســطوی همیشه اصلاح‌طلب در جســتجوی چارچوبی قانونی بود که پشتوانه مدنیت باشد.

تمام جوامع مدنی از خانواده‌ها، طبقات، مشاغل و مزایای اجتماعی مختلف تشکیل شده‌اند. ارسطو، قبل از بارون دومونتسکیو و جیمز مدیسون، از افلاطون فراتر رفت و نظر داد که قوانین اساسی مختلط می توانند قوانین نیرومندی باشند، در صورتی که کثرت‌گرایی را که ویژگی زندگی اجتماعی اســت به رسمیت بشناسند. «برای یافتن ترکیب مناســبی از پولیتی یا حکومت جمهوری ابتدا باید دید آیا عناصر دموکراتیک و الیگارشــی هر دو در آن وجود دارند و یا هیچ یک وجود ندارد. حکومت جمهوری (که هر دو عنصر دموکراســی و الیگارشــی را دارد) برای ثبات خود تنها باید بر قوت ذاتــی‌اش متکی باشــد و نه بر حمایت خارجی. قوت ذاتی نیز باید براســاس واقعیت باشد، نه صرف این‌که اکثریت طرفدار آن‌هاست و مایل به ادامه حکومت... بلکه هیچ بخشــی از حکومت نباید خواســتار تغییر به (نظام متکی به) قانون اساســی دیگری باشد».[۳۷] جمهوری قوی و ماندگار باید متکی بر طبقه متوسط باشد وعقلانیت اشراف و قوت دموکراســی را نیز به کار گیرد. تنها میانــه‌روی می‌تواند زیاده‌خواهی را مهار

سازد و گوناگونی را با استفاده از قانون اساسی مختلط (که عناصر اصلی را دربرگرفته باشد) تبدیل به نقطه قوت کند.

ارسطو می‌گوید: «همه حکومت‌ها از سه بخش و یا طبقه مشخص از شهروندان تشکیل شده‌اند: بسیار ثروتمند، بسیار فقیر، و طبقه متوسط که میانه این دو گروه‌اند. اکنون که به عنوان یک اصل کلی پذیرفتیم میانه‌روی واعتدال همیشه بهترین است، می توانیم نتیجه بگیریم که بهترین صورت بهره‌برداری از مواهب ثروت حالت میانه آن و اندازه نگه داشتن است».[۳۸] ثروتمندان و فقرا احتمالا براساس طمع، ترس و احساس ناامنی خود عمل می‌کنند. ثروتمندان تنها می‌دانند که چگونه حکم رانند و فقرا تنها می‌دانند که چگونه فرمان ببرند، اما طبقه متوسط احتمالا دشمنان کمتری از دو گروه دیگر دارد. این طبقه تابع استدلال، انضباط و میانه‌روی است و احتمالا خشونت، جاه‌طلبی و یا طمع کمتری از بقیه طبقات دارد. حکومت سالم نیاز به شهروندانی دارد که بدانند چگونه همزمان، هم حکمرانی و هم اطاعت کنند و این دانش به‌خصوص برای کسانی مناسب است که وضع اقتصادی متوسط آن‌ها و دوستانشان به آن‌ها اجازه می‌دهد سیاستی فارغ از منافع شخصی و توام با فضیلت را به اجرا بگذارند. «حکومتی که بنای ماندن دارد باید جامعه‌ای متشکل ازافرادی برابر وهم‌رتبه داشته باشد (مانند دوستان وهمکاران)؛ و طبقه متوسط بیش ازهرطبقه‌ای از چنین ترکیبی برخوردار است. حکومتی که براساس طبقه متوسط شکل قانونی یافته باشد، از نظر عناصر متشکله (یعنی برابرها و هم‌رتبه‌ها)، بهترین است و به نظر ما حکومتی است که ترکیبی طبیعی دارد».[۳۹] حکومت سالم آن نوع جمهوری است که بر اساس طبقه متوسط و ترکیبی از فقیر و غنی شکل گرفته باشد.

این‌گونه جمهوری‌ها تمایل کمتری به فتنه وانقلاب دارند، برای این‌که از طمع ثروتمندان و نزاع فقرا با یکدیگر جلوگیری می‌کنند. جدال‌ها در بین عالی‌رتبگان جامعه باید متوقف شود؛ مالیات باید پیوسته تعدیل و قانون اساسی باید به اجرا گذاشته شود. اما بیشترین تلاش باید در جهت جلوگیری ریشه‌ای ازعلل زوال سیاسی باشد. «مهم‌ترین اصل برای همه قوانین اساسی لحاظ کردن تبصره‌ای است که نه‌تنها قانونا، بلکه با پشتوانه نظام عمومی اقتصادی، از سوء استفاده مجریان قانون برای کسب منافع شخصی جلوگیری کند».[۴۰] قانون اساسی سالم از طبقات مختلف در برابر یکدیگر محافظت می‌کند و در مقابل عوامل زوال ناشی از تشخص فردی (particularity)، سوءظن، امتیازطلبی، آز و خشونت تدابیری مقرر کرده است.

افلاطــون درنیافته بود که منافع شــخصی جزئی دائمی از زندگی بشــری اســت. مردم انجمن‌های مختلف تشــکیل می‌دهند تا به دنبال مزایایی برای خود باشــند یا ضروریات زندگی را تامین کنند. ارســطو می‌دانست که حتی باهمستان های کوچک بــه دنبال مزایایی برای اعضای خود هســتند. «اما تمام این باهمســتان‌ها در داخل باهمســتان دیگری که حکومت باشد قرار دارند؛ باهمستان سیاسی به دنبال مزایای آنی نیســت، بلکه به دنبال مزایایی برای همه عمر اســت».[۴۱] اذعان ارســطو به تنوع اجتماعی به او کمک کرد فراتر از افلاطون ببیند. جامعه مدنی باهمســتانی سیاســی بــود که قلمروهای جداگانه زندگی را در حکومت ســازمان داده بود و در این فرآیند به آن قلمروها اجازه بود توان محدود خود را کاملا آشــکار ســازند. اشتیاق افلاطون به تحمیل وحدتی مکانیکی ســبب شد پیامدهای تقسیم کار را، که در قلب نظریه او برای حکومت قرار داشــت، سرکوب کند. ارسطو تلاش می‌کرد قلمروهای متفاوت را در زندگی عمومی مردم در شــهر ســازمان دهد. هردوی آنها موافق بودند که اعضای جوامع سیاســی باید در زندگی جمعی مشارکت داشته باشند و حکومت نشان‌دهنده زندگی اخلاقی جامعه اســت. سیاست «سرآمد علوم برای (معرفت به) خیر و سعادت اســت»، زیرا اثرات منافع شــخصی را با تعمیم مصالح عمومی تعدیل می‌کند. درک ارســطو از متفاوت بودن جامعه مدنی به نحو قابل توجهی از افلاطون پیچیده‌تربود، اما نظریه شــهروندی او تا حدود زیادی متاثر از احساســات اشرافی زمان جوانی‌اش بود. فرد آزاد در شــهر با دوستان و همتایانش به مناظره و مشاوره می‌پردازد. ارتباط رودررو در قلمرو عمومی، زندگی را به لحاظ اخلاقی نشاط‌بخش می‌سازد و به لحاظ شــخصی کامیاب می‌کند. کســانی که به انــدازه کافی ثروت و اوقــات فراغت دارند می‌توانند خود را صرف امور عمومی کنند، بدون آن‌که به فساد دچار شوند. این نظر نتوانست جمهوری‌خواهی اشرافی آتن را نجات دهد، حتی اگر پژواک آن را بتوان در تئوری‌های جامعه مدنی معاصر یافت.

جامعه مدنی و جمهوری روم

مرگ ارســطو، درست همزمان با وقتی که دولت-شــهرهای یونانی ناپدید می‌شدند، یکی از آن رخدادهای پیش‌گویانه تاریخ است. خوش‌بینی او به ظرفیت انسان‌ها برای حاکمیت بر خویش، به‌زودی، جای خود را به تردید فراگیر نسبت به سیاست داد که مشخصه تفکر هلنیســتی شد. احساس یونانیان مبنی بر این‌که بشر می‌تواند زندگی

خود را برمبنای اخلاق بسازد، به‌زودی، شکست خورد. همزمان با آن‌که چارچوب غالب برای کنش‌های عمومی رنگ باخت، فکر جدیدی که قائل بود فضیلت فردی ما را در برابر تهدیدهای بیرونی محافظت می‌کند، اغلب، برخوردار از رنگ‌مایه مذهبی تلقی شد. دکترین استغنا و بهروزی فردی زیربنای نظریه‌هایی برای اختیار فردی، برابری اخلاقی، و درستکاری شخصی قرار گرفت. کلبی‌مسلکان، اپیکوریان و رواقیان اولیه، در مواجهه با دنیایی آشوب‌زده، مفهوم سیاسی «زندگی خوب» ارسطو را باطنی کردند.

تمام این متفکران متقاعد شده بودند که جستجوی کلاسیک برای شناخت عزت و افتخار نمی‌تواند جامعه مدنی را درغیبت کنش اخلاقی مستقل تشکیل دهد، کنشی که ریشه در برداشت شخصی از افتخار و درستکاری دارد. رواقیان متاخر هنجارهایی برای کنترل شخصی، مهربانی نسبت به دیگران، و تعهد به انجام وظیفه و خدمات عمومی به وجود آوردند که نقش مهمی در تفکر رومی‌ها بازی کرد. زمانی که از توانایی عقل برای کشف قانون طبیعت استفاده شود، مذهبی سکولار به وجود می‌آید که با نیازهای دیوان‌سالاری امپراطوری جهانی همخوانی دارد. با این‌همه، پس از فروپاشی امپراطوری مقدونیه، دکترین هلنیستی برای رستگاری شخصی، مستقل از صور و کنش سیاسی، گسترش یافت.

حمله به باهمستان سیاسی در ابتدا در قالب فلسفه کناره‌گیری، اتکا به خود و انزوا بیان می شد. استغنا و اصالت شخصی جای شهروندی و کنش عمومی را گرفت. اپیکور اعلام کرد که طبیعت کور نمی‌تواند راهنمای رفتار بشر باشد و مذاهب قدیم و صور سیاسی را رد کرد و محصول پیمان‌ها و سنن اتفاقی و نااندیشیده خواند. بشر می‌تواند زندگی "طبیعی" داشته باشد، در صورتی که خود را از شر خرافات و پیش‌داوری‌های انباشته‌شده و خدایان آزاد کند. آرزوی افراد برای سعادت تنها لنگر قابل اتکا در دنیای پرآشوب و بی‌عاطفه است. در ابتدا، لازم است از درد پرهیز شود. از آن‌جا که خشم و پریشانی ناشی از رابطه ما با دیگران است، قطع ارتباط و گوشه‌گیری هم پیش‌نیازی برای زندگی توام با فضیلت است که می‌توان آن را در استقلال و اصالت فرد تعریف کرد. جامعه مدنی و سیاست دیگر منابعی برای توسعه اخلاق‌گرایی نیستند و دیگر فرد نمی‌تواند خود را در چارچوب فعالیت عمومی تعریف کند. انسان‌ها یک زندگی درونی دارند که مستقل از انجمن‌ها و احکام سیاسی است. ما به خود وانهاده شده‌ایم.

جامعه مدنی ترکیبی از اتم‌های منفرد است که ارتباط دمدمی و ناپایدار آنها هیچ مبنای طبیعی برای انجمن وهمکاری ایجاد نمی‌کند. تمام گرفتاری ما در ارتباط‌های عمومی کاملا قراردادی اســت و تنها وقتی می‌تواند توجیه‌پذیر باشد که این روابط با تخفیف آلام و رفع برخی از موانع برای رســیدن به شــادمانی و سعادت همراه باشد. از آن‌جا که معیاری عینی برای تعیین سعادت مفروض نبود، جامعه مدنی هلنسیتی بــه صورت ابزاری مفید دیده می‌شــد کــه نظم جامعه را حفــظ می‌کند و در نتیجه جســتجو برای بهروزی فردی را تسهیل می‌کند. جهان بی‌عاطفه ایجاب می‌کند افراد از خودشان مراقبت کنند. در بازخوانی رادیکالی ازمفهوم استغنای ارسطو، اپیکتتوس (Epictetus)، فیلســوف رواقی، اعلام کرد که «آزادی» حالتی روانی اســت که انسان می‌فهمد چه کاری را نکند و یاد می‌گیرد که چگونه روابط اجتماعی خود را به حداقل ممکن کاهش دهد. حقیقت خویشتن در زندگی خصوصی نهفته است و باید در این قلمرو جســتجو شــود. بهترین راه برای جلوگیری از رنج، پرهیز از گرفتار شــدن در روابط اجتماعی و کاســتن از وابستگی‌هایی است که این گرفتاری را موجب می‌شود. اپیکور توصیه می‌کرد که «ما باید خود را از زندان رابطه و سیاست آزاد کنیم».

ایــن دکتریــن بدبینانه نمی‌توانســت در خدمت نیاز ایدئولوژیک روم باشــد که با اعتمادبه‌نفس در پی گســترش امپراطوری بود. رواقیان متاخر تجدیدنظری را شروع کردنــد و رابطه بین جهــان عقلانی و اقتضائات زندگی اخلاقی را تبیین کردند. دیگر "زندگی ســازگار با طبیعت" به معنای کناره‌گیری از اجتماع نبود؛ معنی آن این بود که انســان‌ها از همان عقل الهی بهره دارند که نظم جهان را شــکل می‌دهد. اخگری از آن آتش که جهان را روشــن می دارد در اندرون هر فردی روشــن اســت و همان اخگر اســت که راهنمای هر کســی در رســیدن به اهداف مقتضای حال اوست، چرا کــه عقل هر چیزی را به ســمت شــکوفایی و کمال پیش می‌برد. اگــر اپیکوریان و کلبیــون کمال را در کناره‌گیری از دنیا می‌دیدند، برخی از رواقیون با طبیعت‌مداری شناخته می‌شدند و برخی دیگر به اخلاق تهذیب در خلوت روی آوردند. حتی سنکا (Seneca)، فیلســوف رواقی عهد روم، خصومت پیشــین خود را بــا روابط اجتماعی اصلاح کرد و اذعان داشت که حریم خصوصی نیازمند زندگی اجتماعی است و جامعه مدنی را با انزواطلبی هم می‌توان تقویت کرد.

> ما باید بیشــتر در انزوای خود خانه کنیم، برای این‌که آمیزش با آن‌ها که در عالمی دیگر هستند ما را به آشفتگی در می‌اندازد که زمینه‌اش کاملا مهیاست؛ هوس‌های

پســت را در ما بیدار می‌کنــد و زخمی را که هنوز در ذهن ماســت و کاملا درمان نیافتــه به چرک می‌نشــاند. ایــن دو چیز را باید بــا هم آمیخــت و جابه‌جا به کار گرفت: انزوا و اجتماع. یکی ســبب تمایل به دیگران و دیگری سبب گرایش به خود می‌شود؛ همچنان که یکی درمان دیگری است. تنهایی نفرت ما را از انبوه خلق شفا می‌بخشد، و آمیختن با خلق بیزاری ما را از تنهایی درمان می‌کند.[۴۲]

فردگرایی سنکا لزوما با این درک سیاسی تعارضی نداشت که حکومت جهانی مبتنی بر عقل می تواند با تفرقه ناشــی از منافع خصوصــی مقابله کند و بر محدودیت‌های زمان ومکان چیره شــود. این فردگرایی همچنین زمینه را برای نخســتین چشم‌انداز پیوســتگی بشــری و برادری جهانی فراهم مــی‌آورد. همه رواقیــان موافق بودند که انســان‌ها مخلوقاتی عقلانی هســتند که برای زندگی اجتماعی آفریده شده‌اند. همه جهان باهمســتانی مدنی است که در آن هر آنچه حیات دارد در وحدتی هماهنگ با دیگران شریک است که عقل سامان بخش آن است. همانندی بشری را حال می‌شد بــه صورت اخوت در عقل، و اشــتراک در جامعه مدنی جهانی تعریف کرد، جامعه‌ای که تمــام تمایزات تصنعی اجتماعی را خواهد شســت. مارکوس اورلیوس (Marcus Aurelius)، امپراطور رواقی روم، می‌گفت:

بــه همین ترتیب، عقلی که از آن برخورداریم ما را موجوداتی عقلانی می‌کند. پس، این عقل وقتی از "این کن" و "آن مکن" با ما ســخن می گوید از شــمولی جهانی برخوردار است. پس، از این قرار، قانونی جهانی وجود دارد که بدان معنی است که ما همه همشهری و هموطن ایم و شهروندی مشترک داریم و جهان شهری واحد است. آیا هیچ شــهروندیِ دیگری هست که همه بشــریت بتواند ادعا کند در آن مشترک اســت؟ و از این جمهوری جهانی است که فکر و عقل و قانون منشعب می‌شود؛ اگر نه، پس از کجا و کدامین منبع؟[۴۳]

جامعه مدنیِ جهانیِ ایده‌آل، برای رواقیان متأخر، جامعه‌ای بود که با عقل سازمان یابد و برابری اخلاقی گســترده‌تری از محیط محدود دولتـشــهر داشته باشد. نظریه شــهروندی ارســطو، با همه دانش و فضل او، هرگز زنان، کودکان، مهاجران بیگانه و مردمی را که خارج از آتن زندگی می‌کردند شــامل نشد. نظریه‌های هلنیستی قانون طبیعی می‌توانســت جایگاه هر کســی را در نظم جهانی چیزها تعیین کند. مارکوس اورلیوس می‌گفت «منافع شــخصی دشمنی کشنده عقل است و اصول زندگی‌بخش جهانــی می‌تواند حدود ناشــی از فانی بودن آدمی را بــا عطف توجه به منبع واحدی

که میان همه مخلوقات مشترک است تعالی بخشد.»[۴۴] رواقیان تلاش کردند مفهومی یک‌پارچه از جامعه جهانی متحد پرورش دهند که بر اســاس وابستگی‌های متداخل ساخته شده باشد و از محدودیت‌ها فراتر روند. مارکوس اورلیوس می‌گفت: «طبیعت من عقلانی و مدنی اســت، من یک شــهر و یک کشور دارم؛ در مقام مارکوس، روم را دارم و در مقام انســان جهان را دارم؛ و در نتیجه، آن‌چه برای این جوامع ســودمند است برای من هم خوب است.»[۴۵]

اگر رواقیان به این شــناخت رســیده بودند که مردم در طیف گسترده‌ای از جوامع مختلف زندگی می‌کنند، پس مطمئنا یکی از بهترین آن‌ها (از چشم ایشان) خود روم بود. جمهوری روم وارد بحران‌های طولانی شــده بود که مقدمه زوال آن بود؛ جنگ داخلــی دائمی در کنار سلســله نبردهای بی‌پایان با بیگانگان جریان داشــت. جنگ طبقاتی، شــورش بردگان، طغیان‌ها، ترورها، توطئه‌های مداوم و تعمیق بهره‌کشــی اقتصادی نهادهای جمهوری را تضعیف می‌کرد. جنگ‌سالاران نیرومند سپاه خصوصی تشــکیل می دادند تا ازمنافع خود دفاع کنند. جنگ خیابانی، شــورش‌های دوره‌ای، گســترش نابرابری، درهم‌ریختگی مناطق شــهری و بحران در کشــاورزی سبب شد خواســته‌های مردم برای اصلاحات عمومی شعله‌ور شــود، خواسته‌هایی مانند دولت دموکراتیک، اصلاحات ارضی وســایر اقداماتی که مصائب فقرا را کاهش دهد. در هم شکســتن اشرافیت ســبب بی‌ثباتی و رقابت دارودسته‌های منفعت‌طلب شد و روم به صورت ماشــین جنگی درنده‌ای درآمده بود که به دســت الیگارشی معدود و به سود آن اداره می‌شد.

مارکوس تولیوس سیســرو (Marcus Tullius Cicero)، متولد سال ۱۰۶ قبل از میلاد، به‌شــدت تلاش می‌کرد تا از فروپاشی نهایی جمهوری جلوگیری کند. سیسرو شــاهد ظهور و ســقوط ژولیوس سزار بود. او به لحاظ فلســفی شک‌گرا بود و جذب کمال مطلوب رواقیان درباره عقل و استغنا شد و اشرافیت محافظه‌کار جمهوری‌خواه را به سمت خدمات‌رسانی عمومی بدون منافع شخصی سوق می‌داد. سیسرو مفاهیم کلاســیک جامعه مدنی را کاملا غنا بخشید. دشــمن فساد اشراف بود و جنبش‌های عمومی را تایید می‌کرد. طرفدار اقتدار ســنا بود و در مقابل فراخوان برای اصلاحات اقتصــادی، اجتماعی و سیاســی مقاومت می‌کرد. درتمــام دوره زندگی‌اش به لحاظ سیاســی فعال بود و کوشــید از راه کســب مقامات عالیه و ایراد خطابه‌های قدرتمند و خلق نوشــته‌های تاثیرگذار، فضایل جمهوری‌خواهی رواقیان یعنی سخاوت‌مندی،

دوراندیشی، صداقت و تعهد به ایجاد زندگی خوب را در بطن عرصه عمومی بنشاند.

سیسرو که ریشه عدالت را در مفهوم رواقی "طبیعت" می دید و نه در "سودمندی" اپیکوری، آن را بنیان حقوق و حیات ســازمان‌یافته انســانی می‌دانست. نظریه حقوق طبیعــی همواره بر آن بوده اســت تا جامعه مدنی را مظهر فواید تمدن بشناســاند و سیســرو از این قاعده مســتثنی نبود. وی با نظر لوکریتوس (Lucretius) هم‌عقیده بــود که می‌گفت بیماری مهلــک روم، در دوران قبل از جمهوریــت، رقابت بی‌پایان و بی‌قانــون قــدرت و عظمت بود که سیاســت را تا حد ترور، جعــل، دزدی و جنگ تنزل می داد. قضاوت ســلیقه‌ای، جاه‌طلبی، شهوت و هوس تا آستانه ویرانی زندگی متمدنانه در آن زمان پیش رفته بود و جمهوریت را تهدید می‌کرد. جمهوری «متعلق به مردم» بود و نشــانه‌ای از این‌که مردم یک کل واحد هستند؛ «انجمنی از مردم در شمار بسیار که اتفاق نظر دارند در احترام به عدالت و همکاری برای خیر مشترک.»[۴۶] جامعه مدنی ســازمانی از قدرت سیاســی بود که تمدن را ممکن می ساخت. عدالت اصل بنیادین تشکیل‌دهنده آن بود. اگر اساس جامعه مدنی افلاطون بر تقسیم نیروی کار بــود و جامعه مدنی ارســطو بــر ظرفیت‌های طبیعی و اخلاقــی گوناگون مبتنی شــده بود، جامعه مدنی سیسرو بر اساس ظرفیت مشترک بشر در بهره‌گیری از عقل ســلیم بناشــده بود که هماهنگ با طبیعت اســت؛ طبیعتی که مستقل از تاریخ بشر وجود داشــت و به جهان نظم می‌بخشــید. هرج‌ومرج ذاتی دنیای مبتنی بر منافع و قضاوت‌های سلیقه‌ای می‌توانست با سازمان دادن جامعه مدنی براساس اصول عقلانی مهار شــود.[۴۷] سیســرو منعکس‌کننده سخنان ســقراط به کریتو (Crito) و سخنرانی پریکلس برای شهروندان آتن بود، وقتی می‌گفت:

> کشــور ما به مــا زندگی و آموزش نداده اســت که در مقابل از مــا چیزی نخواهد، چنان‌که فقط برای خدمت به آســایش ما نیســت. برعکس، او این مزایا را به ما داده اســت تا از شــجاعت، اســتعداد و دانش ما برای خود اســتفاده کند. از این مزایا ما می‌توانیم برای خود نیز اســتفاده کنیم، البته تنها پس از آن‌که نیازهای کشــور را مرتفع کرده باشیم.[۴۸]

تلاش سیســرو برای جلوگیری از تبدیل شــدن بی‌قانونی به هرج‌ومرج موجب آن شد تا اعلام کند جامعه مدنی ریشه در «روحیه اجتماعی» دارد که طبیعت در وجود انســان‌ها به ودیعت نهاده اســت. مردم با اتکا به روحیه اجتماعی بودن و با استعانت از عقل به ســمت داشتن ارتباط با یکدیگر کشیده می‌شوند. اما احساسات، به‌تنهائی،

برای ایجاد پیوند اجتماعی بادوام کافی نیســت، بلکه وجود نهادها نیز ضروری است. مالکیت خصوصی می‌تواند شــهروندان را در برابر ستمگری، و دولت را در برابر فساد محافظت کند. امنیت مالکیت شــرط غیرقابل تفکیک زندگی عمومی اســت، چرا که اســتقلال اشــرافیت و آزادی را تضمین می کند. سیسرو موکداً مخالف هرگونه قانون برای مصادره املاک و اشتراک ثروت بود؛ اما خواستار حفاظت فقرا در برابر ثروتمندان مهاجم و غیرقابل کنترل هم بود. از دید او، ثروت دارای محدودیتی «طبیعی» اســت کــه ماورای آن محدوده هیچ هــدف مفید اجتماعی را دنبــال نمی کند. تنها توجیه برای داشتن مالکیت خصوصی بهره‌گیری از آن است.[۴۹] سیسرو بدبینی ارسطو درباره انگیزه‌های صرفا اقتصادی را منعکس می کرد وقتی هشــدار می‌داد که «شــجاعت و قهرمانی و حســن نیت و عدالت و سخاوت بسیار بیشتر با طبیعت سازگاری دارند تا خودکامگی یا ثروت و یا حتی خود حیات. اما دوری جستن از خودکامگی و ثروت و گذشتن از حیات برای خیر عموم، حقیقتا، مردی دلیر و قلبی بزرگ می خواهد».[۵۰]

دفاع سیســرو از مالکیت نشــانگر خصیصه رومی او در احتــرام به حریم خصوصی اســت. در عین حال، وی به همســو با این دغدغه کلاســیک بود که جدایی قلمروها می‌تواند خطرناک باشــد. طلب منفعت فردی به ضرر منفعت دیگری تاروپود زندگی ســازمان‌یافته را از هم می گسلد. وی، همانند ارسطو، از آن می‌ترسید که این مسئله در را بــه روی فســاد و فاجعه باز کند، چرا که اصل مفیــد بودن را از بنیاد اخلاقی و سیاســی آن جدا می کند و امکان تبدیل آن به یک نیروی مستقل را فراهم می‌آورد. جنبه‌هــای اقتصادی همواره در کارند تا ســایر جنبه‌های زندگی را تابع منافع فردی کنند و هرگز نمی‌توانند زمینه فعالیتی مســتقل با قواعد جداگانه محســوب شــوند. اصل عقلانی که به طبیعت نظم می‌بخشــد قواعدی اخلاقی هم به وجود می‌آورد که فردگرایــی را محدود می کند و تحقق جامعه مدنی را ممکن می ســازد. طلب منافع شخصی در وجود انسان اجتماعی اجتناب‌ناپذیر است؛ اما:

> سلب یک چیز از کسی دیگر – یا منفعت بردن به بهای ضرر دیگری– غیرطبیعی‌تر از مرگ یا فقر یا درد یا هر ضربه جســمی و بیرونی دیگر اســت. در بادی امر، این مســئله ریشــه جامعه انسانی و دوســتی را هدف قرار می‌دهد. به همین سبب، اگر هر یک از ما ســرقت یا ایراد جرح به دیگری را جهت تحصیل منافع شخصی تجویز کنیم، آن‌گاه به‌روشــنی و بیش از هر چیز دیگر موجب تخریب هدف موکد طبیعت از خلقت خواهیم شد، یعنی همان ارتباطی که انسان‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

> کافی است تصور کنید که هر یک از اعضای بدن ما دارای شعور مستقل و به دنبال منافع خود از طریق گرفتن توان عضو نزدیک به خود می‌بود! مسلماً در این صورت تمام بدن فرو می‌ریخت و می‌مرد. دقیقاً به همین شیوه، ضبط و مصادره اموال سایر مردم موجب فروپاشی جامعه انسانی و برادری انسان‌ها می‌شود.[۵۱]

اعتراض سیسرو در برابر استثمار غارتگرانه و بازتوزیع اقتصادی اهمیت نهادهای سیاسی را نشان داد. با وجود اهمیت عقل و اندیشه درست و به‌قاعده، صرف آرمان‌های جمهوری‌خواهان عهد باستان و نصیحت‌های اخلاقی نمی‌توانست افراد را قانع کند تا صلاح عمومی را بر منافع شخصی ترجیح دهند. برای سیسرو روشن بود که «هرکس که چنین کند به طور کامل از هستی ساقط خواهد شد». به این ترتیب، اقدام برای ایجاد نهادهای رسمی ضروری بود.[۵۲]

قانون اساسی آمیخته (چندجانبه) می‌تواند به تفاوت‌های اقتصادی، بیانی سیاسی بخشد و اثر بالقوه سیاسی مخرب آنها را بکاهد. تمایل قاضیان، اشراف و عوام در سوء استفاده از آزادی‌های یکدیگر می‌تواند از طریق نهادهای حفاظتی مناسب، که توازن متعادل و منعطف بین نیروهای طبقات را فراهم می‌آورد، محدود شود. تاثیر شگرفی را که سیسرو بر گرایش به قانون اساسی در دوران روشنگری داشت در این هشدار او یک‌جا می‌توان یافت: «درصورتی‌که در کشور توازن برابری حقوق، وظایف و عملکرد نباشد ـــ یعنی قضات از قدرت کافی، وکلای شهروندان محترم از نفوذ کافی و مردم از آزادی کافی برخوردار نباشند ـــ چنین دولتی در معرض انقلاب قرار خواهد داشت.»[۵۳] قانون اساسی چندجانبه، از طریق تبیین رسمی اصول سلطنت، اشرافیت و دموکراسی، موجب اجتناب از ظلم و سلطه گروه‌ها می شود. با نزدیک شدن به نظرات میانه‌روانه ارسطو درخصوص گرایش اشرافی به قانون اساسی، سیسرو به دنبال ترتیباتی بود که بتواند تعادل بین منافع اقلیت صاحب ملک با منافع اکثریت نادار را فراهم کند. در صورتی که از تبدیل تضادهای اقتصادی به سیاسی جلوگیری شود، می‌توان از فساد و تباهی جلوگیری کرد. قانون اساسی چندجانبه سیسرو منافع تمام طبقات را به طور متعادل و برابر تامین نمی‌کرد. وی با توجه به مواضع سیاسی محافظه کارانه‌اش، واهمیتی که برای مالکیت در جامعه مدنی مورد نظرش قائل بود، مجلس سنا را در قلب قدرت حکومت قرار می‌داد. سیسرو می‌دانست سنا در تعادل با نیروی «محکمه‌های مردم» (people's tribunes) قرار دارد که نماینده منافع اشراف است، و اعتقاد داشت که این امر می‌تواند از استحاله بیشتر جمهوری روم

جلوگیری کند. ماکیاولی، مونتسکیو و مدیسون به‌شدت تحت تاثیر گرایش سیسرو به سازماندهی جامعه مدنی حول محور مالکیت اموال و خرد سیاسی قرار داشتند که می‌توانست کسانی را که ثروت متعادلی داشتند به حمایت از افراد بسیار ثروتمند توانا سازد و طبقه بسیار فقیر را در برابر یکدیگر محافظت کند. برابری متناسب این نظر سیسرو را منعکس می‌کند که منافع فردی از ارزش برابر برخوردار نیستند و در عین حال به این امر قائل است که ثبات نیاز به حفاظت از همه این منافع دارد. نهایتاً جامعه مدنی وی بر یک مجموعه از ترتیبات سیاسی مبتنی است که عناصر سلطنت، اشرافیت و دموکراسی را به یکدیگر پیوند می‌دهد. این امر توزیع قدرت اقتصادی را منعکس می‌کند و زندگی در آرامش را برای طبقات نابرابر ممکن می‌سازد:

> درست مانند این‌که در آهنگ چنگ و فلوت، یا آواز خوانندگان، باید نوعی هماهنگی بین نواهای گوناگون وجود داشته باشد و انقطاع یا تخطی از این هماهنگی برای گوش آموزش‌دیده غیرقابل تحمل است، و همان‌طور که چنین تطابق و هماهنگی کامل از طریق تلفیق متناسب نواهای غیرهمخوان ممکن خواهد بود، به همین ترتیب، کشور را می‌توان همانند نواهای موسیقی، از راه تطابق بین عناصر ناهمگون و از طریق تلفیق مناسب و منطقی طبقات بالا، متوسط و پائین هماهنگ کرد. آن‌چه موسیقی‌دانان هارمونی در سرود می‌نامند، در امور یک دولت، توافق (concord) اطلاق می‌شود، و این توافق قویترین و بهترین شیوه پیوند اتحاد دائمی در هر حکومتی (commonwealth) است؛ و چنین پیوندی هرگز رخ نخواهد داد، مگر به کمک عدالت.[۵۴]

سیسرو، با مستقل کردن عدالت از قضاوت‌های سلیقه‌ای افراد و قرار دادن آن در مرکز «امور مردم»، به سنت کلاسیک تبیین جامعه مدنی براساس شرایط سیاسی غنا بخشید. جامعه مدنی، بیش از آن‌که قراردادی بین مردم علاقه‌مند به اجتناب از رنج تبعات زندگی انفرادی باشد، نهادی طبیعی است و تجلی سیاسی فراگیرترین و مهم‌ترین اجتماعی که افراد به آن تعلق دارند. بنیاد آن همواره عدالت مبتنی بر عقل است که «خیر مشترک (یا عموم)» تلقی می شود، و تمامی تشکیلات کشوری مشروع براساس همین اصل اولیه بنا می‌شود. فساد سیاسی به معنای آن است که جامعه مدنی دیگر وجود ندارد؛ «مگر حکومت چیزی غیر از اجتماع و اشتراک در عدالت است؟»[۵۵]

تلاش سیسروبرای حفظ جمهوری، پاسداری ازاموال طبقه اشراف، وتقویت

اقتدارسنا، نهایتا شکست خورد، زیرا درگیری‌های مداوم نظامی و بی‌ثباتی داخلی که ناشی از گسترش امپراطوری بود نهایتا سبب ایجاد رهبری متمرکز شد. ژولیوس سزار گور جمهوریت را کند و ترورهر دو، به فاصله یک سال، نشان‌دهنده حرکت روم به سوی امپراطوری و بازتعریف معنای رومی جامعه مدنی بود. دوران «صلح اگوستوسی» (pax Agusta) موقتا به جنگ برای فتوحات خارجی پایان داد. طبقه اشراف و سنای مرتبط با ایشان را تحت کنترل قرارداد و تلاش کرد، با استفاده از سیستمی قانونی و بوروکراتیک، منافع شخصی را از سیاست جدا کند. تصور جمهوری از «خیرعامه» یا مصلحت مردم به طور تلویحی به ایده رومی‌ها درباره حکومت مردم (commonwealth) برمی‌گشت و به جامعه‌ای مدنی، عمدتا از روستاییان و سربازان، اشاره داشت که از جمهوری حمایت می‌کردند و بیشترین بهره را هم از آن می‌بردند. اما گسترش امپراطوری، روم را به صورت شهری جهانی درآورده بود که گروهی از نخبگان و سرمایه‌داران دربرابر انبوهی از کارگران، بردگان و رعایا قرارگرفته بودند. رعایت حقوق و آزادی عموم، همیشه، از دلایل عظمت روم بود و این امیدواری وجود داشت که سیستم امپراطوری زندگی سیاسی را بر پایه عقل سلیم و برابری سازمان خواهد داد و البته همین سیستم قدرت بی‌حدوحصری را در دستان آگوستوس متمرکز می‌کرد. در دوران جمهوری، تلاش‌هایی برای ایجاد سیستمی صورت گرفته بود که قدرت را کنترل کند. در این سیستم، نهادهایی منظور شده بود که هر یک از طبقات را نمایندگی کند و ارتش هم قرار بود بی‌طرف بماند. اگوستوس آشکارا می‌خواست اختیارات سنا را محدود کند و همزمان قدرت "گارد پرتورین" (Praetorian) او رو به افزایش بود. این موضوع در درازمدت آسیب‌هایی در پی داشت که به مراتب بیش از مشکلاتی بود که قرار بود برطرف کند.

با همه اینها، نظام جدید رومی‌ها ادعا می‌کرد قاطعیت و عمومیتی دارد که سیستم‌های جایگزین مبتنی بر عرصه عمومی و خصوصی نمی‌توانند مدعی داشتن آن باشند. در میان ویرانه‌های امپراطوری، که بر استبداد و استثمار بنا شده بود، ادعای امپراتوری آن بود که الگوی روابط عقلانی و اصالتا "سیاسی" (و جمهوری‌مدار) است که از مرزهای طبقاتی، مذهبی و ملیتی فراتر می‌رود. سیستم قانونی، که در زمان فرمانروایی اوگوستوس شکل گرفت، در ابتدا حقوق و اختیارات شهروندان رومی را به رسمیت شناخت، ولی پس از آن‌که قدرت سیاسی متمرکز شد، نوعی از حوزه خصوصی را به رسمیت شناخت که در کنار حوزه عمومی شهر و جمهوری

قــرار می‌گرفت. رومیان به‌زودی برداشــت خــود را از رس‌پابلیــکا (res publica) یا «جمهــوری» (امر جمهور و عمومی) چنان تعدیــل کردند که به طورتلویحی «حوزه خصوصی» (res privata) را هم به عنوان بخشی وابسته به آن می پذیرفت. جمهوری رومی که بر پایه خانواده و مالکیت شــکل گرفته بود و با شــبکه‌ای از حقوق حمایت می‌شد، دوره رشد انجمن‌های دوستانه و علایق شخصی هم شناخته می‌شود. قوانین مربــوط به حوزه خصوصــی روابط بین افراد را تعیین می‌کرد. بــه خاندان‌ها و اموال آنان محملی قانونی داده می‌شــد که بر املاک موروثی آنها حاکم بود، و محدوده‌ای قانونی برای زندگی خصوصی به رسمیت شناخته می‌شد که برای استنباط‌های بعدی از جامعه مدنی بســیارمهم بود. مردم اکنون به افراد خصوصی و شــهروندان عمومی تقســیم شــده بودند. مذهب، با آن‌که در حوزه امور دولت باقــی مانده بود، به‌تدریج مســئله‌ای خصوصی شد. شــهروندان آزاد بودند که در حریم خصوصی هر خدایی را کــه می‌خواهند عبادت کننــد، اما در مکان‌های عمومی بایــد خدایان روم را عبادت می‌کردند. گفته می‌شد که در روم، قوانین عمومی در آستانه خانه شهروندان متوقف می‌شود. اگر جمهوری حقیقتا متعلق به «مردم» بود، پس حقوق خصوصی، مالکیت، خانواده و مذهب نیز معیار شــهروندی بودند. قوانین عمومی منافع عموم را تعریف و وظایف مدنی را مشــخص و رابطه بین شهروندان و دولت را تنظیم کردند. رسیدگی بــه امور جنایی، نهادهای عمومی و مقامات دولتی از دیگر اختیارات آن‌ها بود. دولت "ملک" شــهروندان بود و "مردم" متشکل از مردان سرپرست خانواده بودند. رومی‌ها نیــز، مانند یونانیان، قادر نبودند ازمحدودیت‌های خود بگریزند، اما دیدگاهی بســیار مهــم از جامعه مدنی عرضه کردند که بر اســاس عقل، عدالت و مشــارکت و حقوق افــراد بود و، در کنار اهمیتی که به حوزه خصوصی بخشــید، به دنبال درکی جهانی از شهروندی بود .

تصــور افلاطون از "رهبر"ی سیاســی کــه دانش و قدرت را متحد ســازد، به نظر می‌رســد، در قالــب "امپراطور"ی الهی ظاهر شــد که او را تجســمی هم از دولت و هم از مردم می‌دانســتند. با آن‌که سیستم اگوســتوس نتوانست نهایتا روم را از زوال داخلی و تهدید خارجی حفاظت کند، این سیستم تلاش قدما برای نجات بشریت از بربریت را ادامه داد و ایجاد تمدنی با ســازماندهی سیاســی را ممکن ساخت. گذار از «شهر» (polis) به «جمهوری» (republic)، و سپس به «امپراطوری»، جامعه مدنی انسان‌ســاخته‌ای را نشان می‌دهد که در آن عقل و تمدن در امنیت خواهند بود. این

دقیقا همان امیدی بود که پدران کلیسا، و مهم‌تر از همه سنت اگوستین، خود را در مقابل آن قرار می دادند.

یادداشت‌های فصل ۱:

1. Thucydides, *The Peloponnesian War* (Baltimore: Penguin, 1967), 118–9.
2. Ibid., 120.
3. Plato, *The Republic*, trans. Francis MacDonald Cornford (New York: Oxford University Press, 1977), 24.
4. Ibid., 37.
5. Ibid., 163.
6. Ibid., 143.
7. Ibid., 59–63, 87.
8. Ibid., 112.
9. Ibid., 163–4
10. Ibid., 270.
11. Ibid., 333–7.
12. Ibid., 110.
13. Ibid., 104.
14. Ibid., 109.
15. Ibid., 234.

16. Aristotle, *The Politics*, trans. and ed. Ernest Barker (New York: Oxford University Press, 1965), 1.

17. Ibid., 4–5.

18. Ibid., 6.

19. Ibid., 6–7.

۲۰. مثلا برای نمونه بنگرید به:

Ibid. 10

21. Ibid., 16–7

22. Ibid., 19, 23.

۲۳. بنگرید به:

Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1957).

24. Aristotle, *The Politics*, 24–5.

25. Ibid., 26–7.

26. Ibid., 28.

27. Ibid., 41.

28. Ibid., 40–1.

29. Ibid., 41.

30. Ibid., 49.

31. Ibid., 51.

32. Ibid., 92.

33. Ibid., 93.

34. Ibid., 111.

35. Ibid., 112.

36. Ibid., 115.
37. Ibid., 178.
38. Ibid., 180–1.
39. Ibid., 181.
40. Ibid., 228.
41. Aristotle, *The Nichomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962), 232.
42. Seneca, "On Tranquility," in Moses Hadas, ed., *Essential Works of Stoicism* (New York: Bantam, 1961), 79.
43. Marcus Aurelius, *Meditations*, trans. Maxwell Staniforth (New York: Penguin, 1964), 65.
44. Ibid., 45, 66, 99.
45. Ibid., 101.
46. Cicero, *The Republic*, trans. Walter Keyes (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 65.
47. Ibid., 15, 67.
48. Ibid., 23.
49. Ibid., 49.
50. Cicero, "On Duties," in *Selected Works*, trans. Michael Grant (Baltimore: Penguin, 1965), 167.
51. Ibid., 166–7.
52. Ibid., 168.
53. Cicero, *Republic*, 169.
54. Ibid., 181–3.
55. Ibid., 77.

فصل ۲
جامعه مدنی و حکومت مسیحی

فروپاشـــی تمدن روم، که ادوارد گیبون آن را پیروزی بربریت و مسیحیت می‌خواند، برداشت کلاسیک از جامعه مدنی را به‌عنوان جامعه‌ای با سازماندهی سیاسی تضعیف کــرد. تجزیه روم نوعی دوگانگـــی در تفکرغربی به وجود آورد که برای صدها ســـال تئوریـــزه کردن سیاســـت را به عنوان قلمـــرو والاترین ارزش‌های بشـــری غیرممکن ســـاخت. امپراطوری روم شرقی با سیســـتمی متمرکز و با حمایت کلیسای بیزانس و به مرکزیت قسطنطنیه باقی ماند. فاتحانِ ژرمنِ امپراطوری روم غربی رسوم شخصی و قبیله‌ای را مبنای زندگی سیاســـی درغرب قرار دادند. در عصر تاریکی، با توجه به تمرکززدایی اقتصادی و سیاســـی، تا مدتی هیچ سیســـتم سیاسی تحکیم‌شده‌ای در غرب به وجود نیامد. به جای بازسازی امپراطوری جهانی که دیگر فقط در خاطره‌ها باقـــی مانده بود، منطقه به‌تدریج ســـاختاری قبیله‌ای به خود گرفت که شـــاهانی در مناطق مختلف آن حکومت می‌کردند.

مســـیحیت، در طول هزاره پس ازسقوط امپراطوری روم، هرآنچه درزمینه وحدت اجتماعی و ایدئولوژیک داشت به غرب عرضه کرد. مبنای تئوری مسیحیت جامعه‌ای روحانـــی و مذهبی همراه با حکومت مســـیحی نســـبتا با ثبات بـــود. مذهب از نظام یونان و روم تبعیت می‌کرد، اما در بیشـــترقرون وســـطی مواضعی مستقل و نیرومند

داشـــت. ساختار حکومت هر مشـــروعیتی که داشت از مذهب و الهیات گرفته بود که آن هم از کلیســـای به‌شدت متمرکز سرچشمه می‌گرفت. با این حال، تئوریزه کردن جامعه مدنی درقالب مفاهیم مذهبی به اســـتنباطی از ادغام جوامع انجامید که دیگر درک جامعه مدنی را، جدا از همان چارچوب‌های کلاسیک، غیرممکن می‌ساخت. اما تلاش برای شکل دادن تئوری واحد برای امور بشری نمی‌توانست برای همیشه ادامه داشته باشـــد. تلاش‌های اروپا درعصر میانه برای سازماندهی سیاست‌های خود حول عقاید مذهبی و روحانی زمانی به پایان رســـید که بازار پرتب‌وتاب، شـــاهان نیرومند، شاهزادگان فرصت‌طلب و مقامات محلی مستقل گسترش الهیات را در چارچوبی که در آن فلســـفه، علم، سیاســـت و سایر فعالیت‌ها جریان داشته باشد غیرممکن کرد. تا پایان این دوره، حکومت مفهومی بیشـــتر سیاســـی یافت (تا مذهبی) که با مفهومی سکولار از جامعه مدنی همراه بود و حول اقتصاد سازمان یافته بود.

گـــذار تئوری‌ها از دوران کلاســـیک تا عصرمیانه را می‌تـــوان این‌گونه خلاصه کرد: گذار از ایده‌آل اســـتغنا به وابســـتگی. متفکران یونان معتقد بودند اخلاق و سیاســـت نتیجه کنش عقلانی مردان روشـــنگر و مهذبی اســـت که به دنبال اســـتقلال اخلاقی و به رســـمیت شناختن عامه مردم هســـتند. فضیلت حقیقتی آسمانی (و وحی‌شده) نبود و خواســـته‌های بیرونی برای باورها و رفتار بشـــری معیار تعیین نمی‌کرد. مردم می‌توانســـتند جامعه مدنی را حول اصول اخلاقی که خود پی ریخته بودند، ســـازمان دهند. این نظر ارسطو که شهروندی را ترکیبی از تامل مستدل، قانون‌گذاری سنجیده و آینده‌نگر، و اطاعت داوطلبانه می‌دانست اوج این طرز تفکربود.

برای مســـیحیت اولیه، مسائل مربوط به حکومت اهمیتی نداشت، چرا که آن‌ها را نگرانی‌هایی گذرا می‌دانستند که به‌زودی از بین می‌رود. اما هر قدر بیشتر معلوم شد که مســـیحیان برای فرارسیدن "پادشاهی خداوند" باید منتظر بمانند، مقامات کلیسا بیشـــتر به این نتیجه رســـیدند که ناگزیز تا آن زمان باید بـــا دنیا از در صلح درآیند. کلیسا طی فرآیندی طولانی به ایده امپراطوری رسید و در همان دوران پایه‌ای فکری ساخت برای توجیه توسعه قدرتی قهرآمیز که برای جامعه خط و ربط بگذارد و کلیسا را در مرکز جامعه مدنی قرار دهد. دکترین "گناه نخســـتین" بسیاری از پدران کلیسا را به این نتیجه رســـاند که حکومت را خداوند به خاطر طبیعت گناهکار بشـــر هدیه کرده اســـت. بنا به رهنمودهای کلیســـا، حکومت می‌تواند با اصلاح خطای انســـان‌ها نقشـــی مهم در "تاریخ جهانـــی" بازی کند. اگر یونانیان نتیجه گرفتند که سیاســـت

بخشـــی طبیعی از زندگی انسان است، کلیســـا آن را ـــــ در کنار جنگ، برده‌داری و مالکیتــــ نتیجه ناب ناکامی و خطای آدمی می‌دانست. مفهوم تقدس پادشاهی هم، که مربوط به روم قدیم بود و از آخرین تلاش‌هایی که با الهام از کافران شـــرق برای بازسازی نظم امپراطوری به کار گرفته شده بود، به‌کلی متروک شد.

اما این تغییرات به معنی بازگشت به انسان‌گرایی شهر یونانی و جمهوری رومی نبود که مذهب را یکی از چندین شـــروط جامعه مدنی می‌شناختند. اکنون بخش مهمی از زندگی بشـــری خارج از "جمهوری" قرار داشت چرا که شعار «آنچه از سزار است به ســـزار بدهید» این معنا را شامل شده بود که بیشتر آن را به خداوند بدهید. ادغام حکومت در کلیسا، که پس از گرویدن کنستانتین به مسیحیت صورت گرفت، جامعه سیاسی را مانند عصر امپراطوران کافر به صورت بخشی از نهاد حکومت درآورد. تنها تفـــاوت این بود که اکنـــون حکومت خود را حکومت مســـیحی می‌خواند. آمیختگی ولایت سیاســـی و کلیسایی (Caesaropapism) بار دیگر مشروعیت نهادهای سیاسی را احیـــا کرد. قدرت اکنون می توانســـت هم برای اهـــداف روحانی و هم برای اهداف زودگذر به کارگرفته شـــود. حفظ صلح، دفاع از کلیسا و تقویتِ درست‌کیشیِ الهیاتی اکنون به امر حکومتی تبدیل شده بود. از قدرت، برای مبارزه با بدعت‌های بی‌شماری که در اوائل تاریخ کلیســـا محبوب عامه شده بود، آزادانه استفاده می‌شد و مسیحیت پرجنب‌وجوش به‌تدریج به صورت اصلی اساســـی از انسجام سیاسی درآمد. متفکران بـــه‌زودی به تدوین مفصل تئوری مســـیحیت از جامعه مدنـــی پرداختند که همراه با انتقاد از تئوری‌های یونان و روم بود.

کلیســـا کلاسیسم (یونانی و رومی) را خطای کافرانه می‌شمرد، دقیقا به خاطر این که برای یافتن اصول خلاق و پیش‌برنده خود به بیرون نظر داشت. از نظر کلیسا، این برداشـــت سنتی که انســـان‌ها می‌توانند یک زندگی کاملاً اخلاقی را با تکیه بر منابع (عقلی) خود سازمان دهند توهمی خطرناک و خطایی مغرورانه است. همان گونه که حق انتخاب افراد در قلب اعتقادات مذهبی آگوســـتین در مورد «هبوط» و اعتقاد به «گناه نخستین" جای دارد، کلیسا هم معتقد است که تثلیث اصل خلاق و پیش‌برنده انسانِ هبوط کرده است و آدمی وظیفه دارد از آن مطلقا تبعیت کند. تنها مانع درک انسانی مربوط است به موانعی که ما خود با اندیشه کورکورانه و انکار لجوجانه بر سر راه خود قرار می‌دهیم. آگوســـتین از هر دو مساله به‌خوبی آگاهی داشت و تردید وی درباره کردوکار آدمی ســـبب آن شـــد که الهیات او بر مبنای قدرت نجات‌بخش لطف

الهی شکل بگیرد و او به مهمترین متاله در دوران اولیه کلیسا تبدیل شود.

افتخار، ایمان و دولت

اگوســتین نوشتن کتاب شهر خدا را در۴۱۳ پس ازمیلاد، سه سال پس از تاراج روم به دســت آلاریک (Alaric) و سپاهیان گوتی او، شروع کرد. اگوستین، در خطاب به اندیشــمندان فرهیخته "شــهر جاودانی"، منکر آن اســت که آنچه بر سر روم آمد به ســبب رها کردن آیین باستانی (و گرایش به مســیحیت) بوده است. او تاکید داشت که مسیحیت مسئول ســقوط روم نیست؛ اگر امپراطوری نوین مسیحی دچار ضعف اســت، ناشی ازتساهلش نسبت به بت‌پرستی، الحاد و بی‌اخلاقی است. دفاع اگوستین از کلیسا به‌زودی گسترش یافت و به نخستین نظریه منسجم مسیحیت درباره تاریخ و جامعه مدنی تبدیل شــد. او در تفسیری از روایات کتاب مقدس، ظهور، پیشرفت و سرنوشــت کلیســا در جهان را به خلقت، هبوط و نجات نوع بشر مربوط کرد. در این روند، او حملات قدرتمندی هم به این فکر سکولار کرد که آدمی می‌تواند، در طبیعت و عقل، قوانینی اخلاقی برای هدایت زندگی بشــر پیدا کند و از مســیحیت در برابر اتهام کافران که آن را چیزی بیشتر از خرافات شرقی نمی‌دانستند، دفاع کرد. نهایتا، ســتایش انســان‌گرایانه ازعلم و عقل در برابر تاکید بی‌امان اگوستین‌مآبانه بر ایمان و لطف الهی تسلیم شد.

درک همه‌گیر اگوستین از ضعف آدمی در مرکز فهم او از جامعه مدنی قرار داشت؛ بشــر فاســدتر از آن اســت که بتواند ارزش‌های اخلاقی را برای خود تشخیص دهد. تمــام معیارهای ماندگار حقیقت، زیبایی، خوبی، و معنابخش حاصل کار پر رمز و راز روح‌القدس اســت. تاریخ داســتان حضور خداوند در رویدادهای بشری است و معنای آن نــه در هیچ محصولی از ذهن آدمی که در وحی به عیســی مســیح قابل دریافت اســت. یونانی‌ها و رومی‌ها فکرمی‌کردند "خطابه"، کنکاش و کنش در جامعه مدنی، که بر گرد "سیاســت" بنا شــده است، زمینه را برای "ســعادت" بشر فراهم می‌کند. اما اگوســتین ایمان، متن مقدس و کلیسا را پیشنهاد می‌کرد. از این نگاه، تنها اصول مسیحیت می‌توانست بنای رفتار سیاسی و سازمان جامعه مدنی را پی بریزد.

اما هنوز درس‌های ارزشــمندی را می‌شد از تاریخ روم فراگرفت، برای این که خدا آن امپراطــوری نیرومنــد را بی‌دلیل به وجود نیاورده بود. عشــق همه‌جانبه و توام با

وســـواس شـــهروندان به روم سبب شـــد کارهای مهمی را به انجام برسانند. از چشم اگوستین، «شکوه روم را اغلب مردم بسیار دوست داشتند؛ آرزو داشتند با آن زندگی کنند و از مردن برای به دســـت آوردن این شـــکوه ابا نداشـــتند. هر خواسته دیگری تحت‌الشـــعاع عشق بزرگ آن‌ها به شـــکوه روم قرارمی‌گرفت. آن شـــور و شوق برای ســـتایش شـــدن و آن علاقه به شـــکوه و عظمت روم ســـبب انجام کارهایی برجسته، قابل ســـتایش، انکارناپذیر و افتخارآمیز شـــد، دســـتاوردهایی که همگان آن را تایید می‌کنند».[۱] اگوستینِ مانوی، نوافلاطونی، گناهکار، گرونده به مسیحیت، اسقف، متاله، جنجال‌آفرین و قاضی مدت‌های طولانی ســـخت در باب روح و جســـم اندیشیده بود. اگوســـتین به دستاوردهای امپراطوری صمیمانه احترام می‌گذاشت؛ اما تمنای همان شکوه و عظمتی که روم را به اوج قدرت رساند پاشنه آشیل امپراطوری برای سقوط آن هم شد.

دنیاگرایی کافران به‌جد دربرابر راه‌های ممکنی که حضورعیســـی مســـیح در تاریخ بشـــریت گشـــود، ایســـتاده بود. از زمان هبوط آدم تا کنون، نژاد بشری به دو «شهر» بزرگ تقســـیم شـــده است، دو «شـــهری» که تجســـد دو قدرت اند که از زمان نزول فرشـــتگان، برای برتری در ملک خداوند با هـــم جنگیده‌اند. باورمندی و بی‌باوری در نبردی پایان‌ناپذیر در سراســـر دنیـــا درگیرند و با هم آمیخته شـــده‌اند. آن‌ها با نهاد معینی شـــناخته نمی‌شـــوند، اما با دو نظام موازی از وفاداری سلسله مراتبی شناخته می‌شـــوند. یک شـــهر در خدمت شـــیطان و ارواح خبیثه، و دیگری درخدمت خدا و فرشـــتگان است. یک شهر مظهر بی‌ثباتی و درگیری است که از امور جسمانی ناشی می‌شـــود و دیگری مظهر وحدت و صلحی که از طرف خداوند آمده اســـت. یک شهر امیال و هوس‌های انســـانی را نمایندگی می‌کند و دیگری وحدت و عمومیت عشـــق بـــه خداونـــد را. این دو قلمرو که به نحوی جدایی‌ناپذیر هم در کلیســـا و هم در امور غیرمذهبی تنیده اند، دو حوزه شاخص و مرتبط کنش‌های بشری را می سازند. "شهر انســـان" و "شـــهر خدا" تا پایان دنیا محکوم به همزیستی اند. روابط بین آن دو همه جوامع بشری را می سازد و کل تاریخ بشر را در بر می گیرد.

به این ترتیب، این دو شهر را دو عشق شکل داده‌اند: عشق زمینی یا عشق به خود، حتی با تحقیر خداوند؛ و عشـــق آســـمانی یا عشق به خدا، حتی با تحقیر خود. اولی یعنی شـــکوه در خود عشـــق و دومی یعنی شکوه برای خداوند. یکی به دنبال شکوه آدمی است اما برای دیگری بزرگ‌ترین شکوه در خداوند است و شهود وجدان. یک

طرف سرش را برای شــکوه خویش بالا می‌گیرد؛ و طرف دیگر به خداوند می‌گوید: «تو شــکوه منی و برافرازنده ســر من». در یکی، شاهزادگان و ملل تابع شان مقهور کسانی می‌شوند که عاشق حکمروایی اند و در دیگری شاهزادگان و رعایا با عشق به همدیگر خدمت می‌کنند؛ رعیت اطاعت می‌کند و حاکم غمخوار همگان است؛ یکی به قدرت خود دلخوش است، و در افراد حاکم نمایندگی می شود و دیگری به خدای خود می‌گوید: «من تو را دوست می‌دارم خدای من، ای قوت من.»[۲]

اگوســتین می‌دانســت روم درحال مرگ اســت، ولی بر این باور بود که درس‌های تاریخی آن ابدی است. هر دو شهر «انسان» و «روم» ریشه از برادرکشی می‌گرفت که خود از تنزل انسانیت (بعد از هبوط) آب می‌خورد. جنایات دوگانه قابیل و رومولوس را نمی‌توان جدا از حسادت، شهوت مال، و میل به تسلط ـــ که خصیصه‌های بشری اســت ـــ درک کرد. شــهر انســان (civitas terrena) ـــ که با خودپرستی، غرور و خودســری تعریف می‌شود ـــ ریشه در قتل و بی‌نظمی دارد. اصل حوزه‌ها، خانواده، شــهر و امپراطوری آن هرگز نمی‌تواند زمینه‌ای برای زندگی اخلاقی باشــد.[۳] بهترین کاری که می‌توانیم بکنیم این اســت که تعاملی هماهنگ بین خواســته‌های متضاد آن‌ها به وجود بیاوریم.[۴] شهر انسان قلمرو مبارزه، درگیری و جنگ همیشگی است.

اگر ســنت کلاسیک جامعه مدنی را وابســته به عدالت تعریف کرده بود، اگوستین منکر آن بود که خیر دائمی را کار بشر می‌تواند ایجاد کند، و این انکار قلب خوش‌بینی یونانی و رومی را هدف می گرفت. از چشم اگوستین، روم هرگز یک جمهوری واقعی نبود، برای این که امیدهای سیســرو هرگز بر عدالت بنا نشــده بود. تلاش مغرورانه او برای کســب افتخار و ســلطه مانع از آن شــد که بفهمد هر چه خیر است از طرف خداوند اســت. ادعای اگوستین به‌راســتی قابل توجه بود. در جایی که عبادت واقعی نباشــد، مردم واقعی، حکومت مردم و یا جامعه مدنی نمی‌توانند وجود داشته باشند. او می‌گفت: «من قبول می‌کنم که نوعی جمهوری وجود داشــت و رومیان باســتان مطمئنا بسیار بهتر از نمایندگان جدید آن را اداره می‌کردند. اما حقیقت این است که عدالت واقعی وجود ندارد جز در آن جمهوری که عیسی مسیح بنیان گذاشته باشد. اگر اصلا کســی باشد که این (نظام رومی) را جمهوری بخواند، کتمان نمی‌توان کرد که این جمهوری شــلاق بر گرده مردم است.»[۵] چگونه مردم می‌توانند مجری عدالت باشــند، وقتی که به شــیاطین وارواح خبیثه خدمت می‌کنند؟[۶] اگوستین از سخنان سیســرو علیه سنت کلاسیک اســتفاده می‌کرد. می‌پرسید: «چگونه حق می‌تواند در

جایی باشد که عدالت نیست؟»

> آنگاه که عدالتی در کار نیســت، پادشاهان کیستند جز دزدانی بزرگ؟ و این دزدان جز در خدمت سلطنت‌هایی کوچک اند؟ دارودسته آن‌ها را مردانی تشکیل می‌دهند که زیر فرمان شاهزاده‌ای هستند و با پیمان‌هایی برای دسیسه به هم گره خورده‌اند؛ غنیمت‌هــای جنگی را بر اســاس قانون‌هایــی که بین خود توافق کرده‌اند تقســیم می‌کنند.... در حقیقت، این پاسخِ شایسته یک دزد دریایی اسیر به اسکندر مقدونی بود. اســکندر از مرد پرســید چرا دریاها را ناامن می‌کنی؟ مــرد با فخر تمام جواب داد: «تو خود چرا همه زمین را تســخیر می‌کنی؟ من با یک کشتی کوچک این کار را می‌کنم و دزد خوانده می‌شــوم ولی تو با ناوگانی از کشــتی‌ها می‌کنی و امپراطور خوانده می‌شوی.»[۷]

این گفته مشــهور اگوستین، که دولت را با دارودســته‌های راهزن و امپراطور را با دزدان دریایی یکی می‌دانست، از انتقاد اساسی او به سنت کلاسیک سرچشمه گرفته بود. انسان‌ها هرگز نمی‌توانند روابط دوستانه و اخلاقی در بین خود به وجود بیاورند. مهمترین خیرها در شــهر دنیایی همیشه مشروط و زودگذر خواهد بود برای این که خواسته‌های بی‌حد و حصر سبب تنازع اراده‌ها در جامعه می‌شود. هیچ موجود انسانی نمــی تواند از نیازهای مادی که اقتضای بدن خاکی اوســت معاف باشــد، اما اعضای شــهر دنیا این نیازها را به خودی خود کافی می‌شــمارند. غرورِ آدمیان امور جهان را به نظامی بســته تبدیل می کند که به‌خطا فکر می‌کنند با تلاش‌های انســانی ممکن است توفیقی حاصل کند.

اختلاف و نزاع مشخصه شهر دنیایی است، چرا که حسادت قابیل و غرور رومولوس نشــانه دو دیو همزادند که انسان‌های بی‌راهنما به‌ناچار در دام آنها می‌افتند.[۸] زندگی کردن برای رفع نیازهای تن، گرفتن جزء به جای کل است، اما (وقتی نوبت به دیدن کل می‌رســد) اذعان به نیاز به خدا و وابســتگی به او برای افراد انسانی دشوار است. جنایاتی که در مرکز زندگی سیاســی جــای دارد، توضیح‌دهنده تاریخ درگیری‌های بشری است. رومی‌ها بزرگ‌ترین امپراطوری را در تاریخ به وجود آوردند، اما بیشترین ثروت و فتوحات خارجی نیز نتوانســت آن را از بیماری و چند دســتگی‌های وســیع نجات دهد. تلاش ویرانگر برای ثروت و قدرت، عدم امنیت دائم و ترس متقابل، جنگ داخلی، شــورش، فتنه و بردگی ویژگی زندگی بشــری اســت. نهادهای شهر دنیایی محتوای اخلاقی پایداری ندارند. رســتگاری تنها با «عشق به خداوند و تحقیر نفس»

میسر می‌شود که حضور اعتقاد مسیحی و کلیسای روم آن را برای اولین بار در تاریخ بشری ممکن ساخت.

اگوستین به شیوه‌ای خستگی‌ناپذیر این را می‌آموخت که شکست کلاسیک‌گراییِ کافران ریشه در غروری داشت که سبب شد قبول نکنند که خداوند تنها منبع عدالت است. شکوه و افتخاری که یونانیان و رومیان به آن ارج می‌گذارند به ستایش و تحسین از آدم‌هایی دیگر (مثل خودشان) بستگی دارد و حاصل عفونت مفهوم کلاسیک جامعه مدنی است که به مرض کشنده غرور گرفتار است. پروژه همه‌جانبه اخلاقی ارسطو که بر جامعه مدنی همچون سازمان سیاسی و قانون‌گذار برای خود استوار بود، حذف شد «چرا که هیچ موجودی جز نوع بشر بنا بر طبیعتش اجتماعی و به دلیل فسادپذیری‌اش غیراجتماعی نیست».[۹]

مردم همیشه به خطاکاری تمایل دارند و تمناهای آن‌ها فاجعه آفرین است. گناه برای انسان‌های خطاکار آن‌قدرشیرین است که برای مبارزه با آن هیچ راهی جز فشار نیرومند خارجی وجود ندارد. برادری و هماهنگی که در بهشت عدن وجود داشت از بین رفته و قوانین طبیعی که جامعه مدنی وضع کرده بود از خاطره‌ها محو شده است. در دنیایی که پر از مردمان گناهکار است، "اجبار" شرط اساسی برای کنش اخلاقی است.

احساس قدرتمند نیاز به قید و بند فکر اگوستین را مشغول می داشت و او به دنبال سازوکاری بود که از جامعه معیوب مدنی در برابر خطر مداوم فروپاشی حمایت کند. تنها فشار معنوی نمی‌تواند بشر را از گناه بازدارد، برای این که ریشه گناه در نهاد بشر است. بزرگ‌ترین دستاوردهای ما هم تنها به علت قید و بند سختی‌های پایان‌ناپذیری بوده است که ما را از هوس‌های پلیدمان دور می‌ساخته است. نظر به این که بسیاری ازمردم نجات‌نایافته اند و تا پایان دنیا هم به همین صورت باقی می‌مانند، نهادهایی باید باشد که هرج ومرج و درگیری را به صلح و نظم و ثبات تبدیل کند، وگرنه زندگی غیرممکن خواهد بود. اگوستین با نظر افلاطون در قدر و مرتبه "تعادل" شریک بود و موافق بود که «سعادت جامعه و افراد از یک منبع تامین می‌شود، زیرا که جامعه چیزی جز مجموعه هماهنگی از افراد نیست».[۱۰] به این ترتیب، دولت قلمروی محدود بود و عرصه معینی برای حرکت داشت و مسئولیتهایش زوال‌پذیر بود.

ویژگی‌های اصلی جامعه مدنی – از جمله جنگ، مالکیت وبرده‌داری و دولت ـ

ناشی از گناه بود و باید در خدمت درمان گناه در می‌آمد. همه این مشکلات به علت نابرابری در بین انسـان‌ها به وجود آمده و چیزی نیسـت کـه جزئی از نظم طبیعی باشد؛ قصد خداوند آن بود که انسان عقلانی بر وحوش بی‌بهره از عقل حاکم باشد، نه برهمنوعان خود. اما به سبب گناه بود که سلسله مراتب وارد تاریخ بشر شد و همزمان ایـن امـکان را ایجاد کرد که نهادهـای جامعه مدنی همچـون درمانگر صاحب نفوذ شـوند.[۱۱] اگوستین جامعه مدنی کلاسیک را تغییر شکل داد؛ جامعه مدنی در صورت یونانی و رومی‌اش عرصه مناظره عمومی و کنش اخلاقی بود، اما در مکتب اگوستین به سـازوکاری اجباری بدل شـد کـه در خدمت اهداف خداوندی قـرار می‌گرفت و خطـاکاران را مجازات می‌کرد، با این امید که گناهـان را کاهش دهد. جامعه مدنی اگوسـتین، اگر نمی‌توانست بر قلب‌ها اثر بگذارد، می‌توانست انسان فاسد و برادرکش را وادارکند تا طوری رفتار کند که *انگار* غم برادرانش را می‌خورد.

دولت صلح را برقرار می‌کند و امکان زندگی و کار مسالمت‌آمیز را مردم با یکدیگر فراهم می‌سازد، اما این صلحی است که بیشتر بر پایه خشونت و ترس بنا شده است تـا بر پایه تعهدی مشـترک و برای تحقـق پروژه‌ای اخلاقی. «بـرای مبرا ماندن (از گناه)، نه تنها باید به هیچ کسـی آسیب نرسانیم، بلکه باید کسان را از گناه بازداریم یا به سـبب گناهشـان مجازات کنیم، تا آن که یا خودِ مجازات‌شونده متنبه شود یا دیگـران از نمونه او عبرت گیرند».[۱۲] دولت برای آن اسـت کـه از نهادهایی حمایت کند که گرچه موضع اخلاقی مسـتقلی ندارند ولی برای زندگی بشر متمدن ضروری اند. وظیفه اصلی دولت کمک به کلیسـا است تا بتواند به برنامه‌های آموزش و جلب دینداران تازه و حفظ نهاد کلیسا بپردازد. اگوستین برای آشتی دادن دولت و کلیسا و توضیح این که چگونه خشونت و نابرابری می‌تواند در خدمت خداوند باشد، نخستین نظریه همه‌جانبه مسیحیت را برای "اطاعت" تدوین کرد و به پادشاهان پیشنهاد کرد تا (در مقابل حمایت از این ایده) از حمایت کلیسایی که روزبه‌روز قدرتمندتر می‌شد برخوردارشـوند. اگوستین با نشـان دادن این که چگونه خشونت دولتی می‌تواند در خدمت عیسـی مسیح باشـد و بشر را از خطا بازدارد، به اولین فیلسوف عصر تفتیش عقاید تبدیل شد.

اما حتی اگر نظمی سیاسـی خود را وقف اهداف مسـیحیت کند، سـران حکومت شـهریاران مسیحی باشند، قوانین مسیحیت حاکم باشد، و همه چیز بر مبنای اصول مسیحیت اداره شود، باز هم هرگز نمی‌تواند جایگزینی برای قدرت نجات‌بخش "لطف

الهی" باشــد. نظام سیاسی در بهترین حالتش نظامی جنبی است که اگر در خدمت اهداف خداوند باشــد، این خدمت را غیرمســتقیم و با مجازات گناهکاران و دفاع از کلیسا انجام می‌دهد. حکومت از گناه زاده شده و ابزاری برای کنترل جنبه «بیرونی» انســان اســت و نمی‌تواند به درون انســان و منبــع ضعف‌های او، که بــه خطاکاری می‌انجامد، راهی داشــته باشــد. اجبار حکومت می‌تواند، با القاء ترس، گناه را کاهش دهد؛ اما ریشه‌های زندگی کامل اخلاقی جای دیگری است.

اگوســتین که درباره قدرت حکومت واقع‌گرا بود، مسئولیت نهایی جامعه مدنی را به کلیســا واگذار می کرد تا در دنیایی که هرج ومرج ناشــی از قدرت شیطانی بر آن حاکم بود، اقداماتی برای امنیت انجام دهد. این نظر در ســال‌های اولیه شــکل‌گیری مسیحیت رایج بود، اما سهم بی‌همتای اگوستین این بود که کلیسا را در مرکز جامعه جهانی قرار داد. نظرات او در دوران مبارزه مهمش با بدعت‌های مسیحیان دوناتیست (Donatist) شکل گرفت.

دوناتیســت‌ها نظری را که قدمت آن به اوایل ظهور جامعه مســیحی برمی‌گشــت تبلیــغ می‌کردند. آن‌ها پیام مســیح را جایگزین رادیکالی برای فســادی که همه جا را گرفته بود، می دیدند. کلیســا باید رابطه‌ای خالصانه با خدا و دنیا داشــته باشــد. آیین‌های کلیســا از چشــم آنان دقیق بود و بر قوانینی ثابت اتکا داشت که رابطه‌ای راستین بین بشریت و خداوند برقرار می‌کرد. کلیسا به‌عنوان تنها نهادی در دنیا که روح‌القدس در آن زندگی می‌کند، باید نمونه‌ای بی‌نقص از معصومیت مقدس، خلوص آیینی و رنجی تحســین‌برانگیز باشــد. مناسک کلیســا که هدف آن‌ها پیوند انسان با خداست، باید به دست واسطه‌هایی صورت گیرد که پارسایی آن‌ها ثابت شده است.

اگوســتین به آن‌ها پاسخ داد که روح‌القدس مســتقل ازعوامل انسانی خود حیات دارد. مراســمی که در کلیســا اجرا می‌شــود بر وعده‌ها و احکام مسیح استواراست و مناســک کلیســایی به وضع و حال درونی کســانی که مجری آن یا مخاطب آن اند بســتگی ندارد. استنباط دوناتیست‌ها مبنی بر اینکه کلیسا مجموعه‌ای از برگزیدگان اســت که باید خود را از وسوسه‌های دنیای ناپاک حفظ کنند بسیار فرقه‌گرایانه (دور از اجماع مســیحیان)، انفعالی و دفاعی است و ایجاد "کلیسای جهانی" را غیرممکن می‌سازد. مسیحیت نمی‌تواند خود را از دنیا جدا کند و تنها به این راضی باشد که از همســویی بی‌تحرک خود و خداوند حفاظت کند. بشــر نباید تعمدا حائلی از احتیاط بین تاریخ خود و خواســته‌های ضروری جهان هدف‌مند قراردهد. دفاع کلیسا از خود

دیگر کافی نیســـت و مســـائل مهم‌تری از خلوص باهمســـتان منزوی مسیحی وجود دارد؛ "حقیقت" اکنون متحد نیرومندی در دولت دارد. جامعه مدنی جهانی مسیحی گســـترش خواهد یافت تا همه دنیا را در بر گیرد. گفته مشـــهور اگوستین که «عشق بورز و هرآنچه خواهی کن» اســـتفاده از زور حکومت برای دفاع از کلیســـا را توجیه می‌کرد و اعلام می داشـــت که ورود مســـیح به تاریخ بشر همه چیز را دگرگون کرده است.

"کلیســـای حقیقی" بدن مسیح اســـت و آن کلیسای محسوس که در شهر ناقص انســـان وجود دارد ســـایه‌ای از آن کمال (و حقیقت) اســـت. سرنوشـــت مســـیحیان همزیســـتی با شیطان اســـت و کلیســـا تنها پناهگاه قابل اتکا در برابر گناه است. اگر دوناتیســـت‌ها مســـیحیت را گریزگاهی از دنیا می‌دانستند، اگوســـتین معتقد بود که سرنوشت مسیحیت همزیستی با جامعه بشری به طور کلی است. مسیحیت در اتحاد بـــا دولت می‌تواند به اهداف خداوند خدمت کند؛ یعنی جذب و تبدیل و جهت دادن به پیوندهایی که انســـان‌ها را به هم وصل می‌کنند؛ پیوندهایی که به علت گناه قطع شده‌اند. این خواسته خداوند بود که بشریت بیگانه و جدا از هم را دوباره متحد کند، بشـــریتی که در آغاز با خلق یک مرد ایجاد شده بود. جامعه مدنی اگوستین با کلیسا ســـازمان داده شده و جای شهر ارسطو و جمهوری سیسرو را گرفته بود. ایمان آدمی به خدا و لطف الهی به آدمی جایگزین عقل و کنش عمومی شد.

این مفهوم حکومت مســـیحی (Christian Commonwealth) می‌خواســـت موانع بین امر مقدس و امر دنیوی را بردارد و فرق امور معنوی را که کلیسا عهده‌دار بود و اســـتفاده از زور را که امپراطور اداره می‌کرد زایل کند. نگرش ضد دولتی که بازمانده عصر تعقیب و مجازات مســـیحیان بود تمام شـــده بود. دوناتیست‌ها از مسئولیت‌های مدنی خود در قبال دســـتگاه سیاسی که از چشم آنها در تبار، اهریمنی بود تن زدند، اما اگوســـتین زمینه نظریه‌های بعدی خود را مهیا می‌ســـاخت. او حاکمانی را که در خدمت خداوند باشـــند مجاز دانســـت که در مقام پادشـــاه عمل کنند چرا که دولت ضرورتی طبیعی است که با قدرت الهی حمایت می‌شود. اگوستین با وجود دشمنی با سنت کلاسیک در صاحب اختیار-و-استقلال دانستن فرد، به بخش کوچکی از اقتدار ســـکولار رضایت داد. اما به هرحال او عالم الهیـــات بود و جهت‌گیری‌اش درخصوص دولت بخشی از جهان‌بینی منسجمی بود که حول قدرت ایمان و معنای وحی شکل گرفته بود. بشر گناهکار برای فاصله گرفتن از شیطان به چیزی بیش از بازدارنده‌های

معنوی احتیاج دارد و کلیسا ناگزیر باید از دولت برای مقابله با تفرقه‌افکنان در کلیسا، بدعت‌گذاران، کافرانِ بت‌پرست و یهودیان کمک بگیرد.

اگوستین همیشه ضابطه مسیحیت را که تاکید بر آزادی اراده بود رعایت می‌کرد و موافق بود که ایمان آوردن در نهایت باید بدون اجبار و خودجوش باشد. اما خواسته خداوند را می‌توان در روندی اجباری تامین کرد که مردم ممکن اســت آن را با اراده آزاد بــرای خود انتخاب نکنند. فرآیند اجباری آموزش، فراگیری و انضباط را می‌توان بر افراد، حتی برخلاف میل آن‌ها، تحمیل کرد تا روح برای پذیرش مســیح و کلیســا آماده شــود. مردم به تازیانه ترس و زنجیر محدودیت، برای مبارزه با گناه، نیازدارند. وانگهــی، خدای عهد عتیق در نزول بلاهای آســمانی و فاجعه بــرای مردم برگزیده خود (بنی‌اسرائیل) تردید نکرد تا آن‌ها را از خطاهایی که به آن مغرور بودند بازدارد. اگــر اجبار نقش مهمی در تاریخ بنی‌اســرائیل بازی کرد، پس می‌تواند در پیشــرفت مســیحیت نیز اهمیت داشته باشــد. اما این کارها باید همیشه به دست دولت انجام گیرد و دست کلیسا نباید آلوده شود.

کافران فرهیخته پایان عهد امپراتوری که به ایده‌های مســیحیت به چشــم تردید می‌نگریســتند، هرگز نمی‌توانستند این ادعای گزاف مســیحیت را بپذیرند که "تنها راه" دســت یافتن به رســتگاری، معرفت کلی و حقیقت است. این ادعاها برای آن‌ها معنی نداشــت. فرفوریــوس (Porphyry) بزرگ این ادعاهــا را عمیقا خلاف طبیعت بشــر می‌دانست. معتقدان به چندخدایی معمولا رواداری بیشتری نشان می دادند تا یکتاپرســتان، برای این که پذیرفته بودند که تمدن‌هــای مختلف تاریخ‌ها و خدایان متفاوتــی دارند. اما اگوســتین مســیحیت را دین طبیعــی و واقعی تمام نژاد بشــر می‌دانست و معتقد بود که مسیحیت تنها راه برقراری رابطه بین خدا و بشر است که به علت گناه مســدود شــده است. *شهر خدا* اکنون طرحی از تاریخ جهان بود. جامعه مدنی مســتقل دیگر خارج از بحث بود. انحطاط نســل بشر به این معناست که دیگر ما نمی‌توانیم خودمان را با کوشــش‌های انســانی ارتقا دهیم. تنها خداست که درباره سرنوشــت ما تصمیم می‌گیرد و تنها کلیســا می‌تواند توضیح دهــد که عدالت الهی چگونه با رنج کشــیدن کودکانی که معصوم به دنیا می آیند تامین می شــود. با آن که جمهوری وامپراطوری روم به‌خوبی اداره می‌شــدند، عدالت در آنجا نمی توانست وجود داشته باشد. عدالت در هیچ جا وجود ندارد، مگر در آن جمهوری که بنیانگذار و فرمانروای آن عیســی مسیح باشــد. کلیسای جهانی جامعه (ی مسیحیِ) جهانی را

سازمان خواهد داد و از معرفت کلی محافظت خواهد کرد.

از آنجا که خیر و سـعادت اعلا در شـهر خدا در کمال خود اسـت و صلح ابدی در آنجـا حاکم اسـت، نه آن صلحی کـه به‌مانند میرندگان به زاد و مـرگ آید و رود، بلکه صلحی ناشـی از رهایی از شر همه شیاطین، صلحی که جاودانان همواره از آن برخوردارند. پس چه کسـی می‌تواند رستگاری ما را در زندگی آینده انکار کند و یا ایـن که در قیاس با آن نپذیرد که زندگی اکنون ما، با همه رحمت‌هایی که در روح و جسـم و محیط بیرونی از آن برخورداریم، اسـفناک اسـت؟ با این‌همه، اگر کسی همین زندگی را، با ارجاع به آن زندگی ابدی که دوسـت می دارد و بدان امید می برد، بزید و بهره‌مند شـود، می توان او را سـعادت‌مند دانسـت گرچه سعادتش در زندگی زمینی به اندازه سـعادتی نیسـت که در امید او هسـت. اما به دست آوردن خوشـبختی واقعی در زندگی دنیا، بـدون امید به ماورای آن، خوشـبختی موهوم و بدبختی بی‌حسـاب اسـت، چرا که سـعادت واقعی روح اکنون حاصل نمی‌شود؛ آن خردی که همه مشـاهدات آینده‌نگرش را، کنش‌های انسانی‌اش، خویشتن‌داری پرهیزکارانـه‌اش و ترتیـب عادلانه امور را به غایتی که خداوند باشـد هدایت نکند، خرد نبایدش خواند.[۱۳]

اگوسـتین هیچگاه نظریه همه‌جانبه‌ای برای رابطه کلیسـا و دولت بیان نکرد، اما مصالحه‌گری سیاسی سنت‌پل را تعمیق بخشید و پایه‌های نظریه بسیار مهم مسیحی دربـاره اجبار سیاسـی و جامعه مدنی را بنا نهاد. با وجود تایید لفظی اگوسـتین در مورد آزادی اراده، اصرار خسـتگی‌ناپذیرش به این که همه کارهای بشـری حامل و متاثر از گناه نخسـتین است بار سنگینی بر دوش متالهان بعدی مسیحیت گذاشت، چون نقد او از اکنون و اینجای زندگی آدمی نامنصفانه بود. اگر عشـق به خداوند از طریق روح‌القدس بدون شایستگی به آدمیان داده می‌شود، جای چندانی برای پاسخ آزادانه آدمی به موهبت لطف الهی نمی‌ماند. اگرخدا به‌تنهایی منبع همه حرکات بشر به سـوی اعمال خیر اسـت، دراین صورت کارهای ما زیر سـایه گناه خواهد ماند. ما می‌توانیـم تمـام امور گذرای خود را در جهان مادی نظم دهیم، تنها به خاطر آن که خداوند به ما فرصت تربیت و منضبط ساختن روحمان را داده است. اگوستین مرتب تکرار می‌کرد که زندگی مسـیح و موهبت کلیسـا، فارغ از جامعه مدنی نیست، بلکه آن را محقق می‌سازد و تکمیل می‌کند. تاریخ بشری دیالکتیک خیر و شر و عشق به خداوند وعشـق به انسان است. اکنون برای دولت و کلیسا امکان اتحاد وجود دارد تا

بتوانند به نجات بشر غرق در گناه یاری رسانند. لطف خداوند برای ما این امکان را به وجود آورده است که قدرت را برای دفاع از حقیقت و رستگاری به کار گیریم. چنین نظـری در نگره جامعه مدنی او به تخریب همان مقوله‌ای انجامید که برای ســاختن آن پیشـــنهاد شده بود. اگوستین، با همه انتقاداتی که به اندیشه کافران وارد می‌کرد، همان مشــکل افلاطون را داشت، حتی وقتی که نظریه مسیحی متفاوتی را از جامعه مدنی پی می‌ریخت.

حکومت مسیحی

تلاش اگوســتین برای این که ترکیب پاپ-قیصر میان دولت و کلیســا را در خدمت خداوند درآورد، باید پیراســته می‌شــد چون مسیحی ســازی امپراطوری همزمان با تجزیه و فروپاشــی آن بود. گســترش آرام دولت‌مداری مســیحی به‌عنوان یک واحد دولت-کلیســا، متفکران اوایل قرون وســطی را تشــویق کرد تا ســاختار فراگیری را پرورش دهند که در چارچوب آن بتوان رابطه بین افراد مختلف و حوزه‌های متفاوت را بازشــناخت. تقســیم کار بین مقامات رسمی کلیسای مســیحی (نظام کشیشی) و مقامــات غیرمذهبــی امپراطوری و پادشــاهی نوعی تغییر خطــوط اقتدار در بین حوزه‌های مکمل حکومت واحد مسیحی توصیف می‌شد.

نظریه "دوشمشــیر" که نویسندگان کلیســای اوایل (پدران کلیسا) آن را تدوین کردند و پس ازقرن پنجم پاپ گلاسیوس یکم آن را استحکام بخشید، به طورضمنی، به سازمانی دوگانه اشاره دارد که جامعه مدنی را به نفع دو دسته از ارزش‌های بزرگ کنترل می‌کند که اســاس رابطه خدا و بشــر را تشکیل می‌دهند. هرکدام از آن‌ها به اعتقاد پدران کلیســا به یکی از دو بخش بزرگ از نیازهای بشــری مربوط می‌شد که گلاسیوس شخصا آن‌ها را «دو قدرتی که بر دنیا حکم می‌رانند» توصیف کرد؛ یعنی امور قلمرو پاپ و قلمرو امپراطور. امور معنوی و مسائل مربوط به رستگاری انسان‌ها به کلیسا مربوط می‌شد و امور گذرا مانند نظم، صلح و عدالت در اختیار دولت مدنی بود. دکترین گلاســیوس نظریه "دو شمشــیر" را این گونه توصیف می‌کرد: دو قلمرو مســتقل، اما درهم‌تنیده از امور بشــری که دو خط سلسله مراتبی مسیحی آن را در خدمــت هدفی واحد اداره می‌کنند. وجود حکومت بــرای آن بود که به امور عمومی نظم دهد و کلیسا برای آن که راهنمایی اخلاقی برای اعضایش فراهم سازد. هر کدام از این قدرت‌ها در قلمرو خود قدرت مطلق بود؛ گرچه فرض کلی این بود که چنانچه

میان دو قدرت مناقشه‌ای پیدا شود، قدرت معنوی کلیساست که باید حرف آخر را بزند.

مفهوم حکومت جهانی مسیحی میراث مسلط پدران کلیسا بود و اگوستین آن را به قرون وسطی منتقل کرد. تلاش‌های پیروان گلاسیوس برای ترسیم قلمروهای متفاوتی از دستگاه کلیسا و اقتدارسیاسی آن، دستور کار معیاری برای بحث فیلسوفان سیاسی برای صدها سال بعد از او شد. اگرچه ابهامات خود بحث و یک سلسله اختلافات گریزناپذیر میان کلیسا و دولت سبب مناقشات جدی بین آن‌ها شد. اگر مکتب گلاسیوس تمایزهایی بین کلیسا و دولت قائل شده بود، درعوض جامعه مدنی واحدی را پیش‌بینی کرده بود که مبنایی مسیحی داشت. فلسفه کلیسا در اوج قرون وسطی به دنبال ادغام، سازماندهی، اتحاد، نظم دادن و آشتی بین این دو قدرت بود. سیاست، اقتصاد، علم، اخلاق و هنر تحت کنترل و نفوذ الهیات بود و هیچ گونه رشد مستقلی دراین حوزه‌ها ممکن نبود تا زمانی که جنبش اصلاحات دینی (Reformation) و رنسانس، وحدت فکر قرون وسطای مسیحیت را زائل کرد.

در کوتاه مدت، گرایش غالبی برای ادغام کلیسا و دولت وجود داشت که نشانه سمبولیک آن تاجگذاری شارلمانی به دست پاپ لئو در سال ۸۰۰ میلادی بود. ادعای محوری در اغلب نظریه‌های سیاسی و اخلاقی قرون وسطی، اِعمال تفکر واحدی از ایده‌آل مسیحیت بر وضعیت‌های چندلایه زندگی بود. این موضوع به فکر مرکزی این مشی تبدیل شد که هر صورتی از سازمان بشری را یک بار به صورت وحدت ارگانیک آن ببیند و یک بار در چارچوب منظوری عالی‌تر که معنای نهایی آن را تنها کلیسا می‌توانست توضیح دهد. مقدمه منطقی آن به یک کل واحد برمی گشت که خصیصه خلقت خداوندی را بیان می کرد و ترکیب آن را توضیح می داد. بر اساس آن، نظم جهانی همه اشیاء دارای هارمونی الهی است که بر تمام-و-هر قسمت آن سایه افکنده است. جهان ارگانیسمی یکپارچه و هم‌آمیخته است و هر بخش از آن طبیعت مشترک سهمی دارد و نسخه‌ای از کل جهان است. هر فرد بشری و هر انجمن انسانی الگوی کوچکی از عالم کبیر است. بنابراین، تمام آنچه مخلوق است همزمان هم خودش هست و هم تصویری از خداوند .

ذات خداوند یگانه‌ای است که قبل از تکثر وجود داشته و نظم را از بی‌نظمی آفریده است. همه موجودات بر حسب مرتبه نظم گرفته‌اند، هر مرتبه ای از مرتبه بالاتر معنی گرفته آن را به مرتبه زیرین منتقل می‌سازد. هر چیزی در دنیا در جای

تعیین‌شـــده خود قرار گرفته است وهر رابطه‌ای بین آن‌ها مطابق با حکم الهی است. نابرابری‌ها و تمایزات ویژگی دنیای مادی اســـت و وجـــود و اعتبار از «زنجیره بزرگ هستی»[۱۴] از بالا رقم خورده است.

از آنجا که جهان بر اســـاس سلسله مراتب است، وحدت و عدالت در زمین نیازمند آن اســـت که بشر جایگاه خود را در خلقت خداوندی درک کند. درک قرون وسطا از وحدت شکلی و ارگانیسمِ هم‌آمیخته اجتماعی ایجاب می‌کرد نظریه‌ای برای عضویت افراد به وجود آید که بر اســـاس آن هر فردی جایگاه مناســـب خود و وظیفه‌اش را در چارچوب وحدتی بزرگتر پیدا کند که ســـاخته خود او به‌تنهایی نبود. ارگانیسم واحد و یکپارچه متضمن آن بود که وحدتی از آحاد مشـــابه و غیرمشـــابه به وجود آید که در آن تعادلـــی میان تضادها وتفاوت‌های آن‌ها از نظـــر رتبه، مالکیت، حرفه و قدرت سیاسی برقرار باشد. در چنین جامعه‌ای هر فرد، گروه و صنف جایگاه مناسب خود را در نظمی معین که از پایین‌ترین فرد تا کل واحد و عالی را در برگرفته پیدا می‌کند. اگر ایمان برای این نظم‌بخشی کافی نباشد، توانایی "تبشیر" برای کلیسا که مستظهر به "شمشیر" است همیشه وجود دارد.

اگوستین این عقیده یونانی را به قرون وسطی انتقال داد که هر امر مخلوقی جای خود را در نظم جهانی دارد و همزمان نشانگر نظم و ساختار و غایت خود هم هست. این دیدگاه سلســـله مراتبی از جهانی پیچیـــده بازتاب‌دهنده خصلت جامعه در قرون وسطی بود و نهایتا دفاعی نیرومند از نظم موجود به شمار می‌آمد. رده‌بندی پیچیده رتبه‌ها، املاک، اصناف و حرفه‌ها را در این جامعه تنها می‌شد در چارچوب ساختاری بزرگ‌تر که جهان مخلوق الهی است توضیح داد. تفکرات سیاسی قرون وسطی سبب ظهور نظریه مشارکت نهادهای میانجی شد اما همه را در چارچوب توحید الهی جای داد. تداوم این فکر محوری که باید بیشترین سطح وحدت اجتماعی همه‌جانبه پدید آید، عملا، رشـــد نظریه‌ای برای جامعه مدنی مســـتقل از الهیات را غیرممکن ساخت. یونانیان تلاش کردند همه چیز را حول محور شـــهر ســـازمان دهند، ولی نویسندگان قرون وســـطی محور تفکرات خود را بر اســـاس نظام الهی کائنات قرار داده بودند.[۱۵] تعهد مشابه آن‌ها برای ارائه نظریه جامع زندگی اجتماعی هم اهمیت داشت، حداقل به اندازه اختلافی که درباره ویژگی‌های زندگی اجتماعی (با یونانیان) داشتند. تمرکز نظریه‌های قرون وسطی بر وحدت و نظم در تلاشی ریشه داشت که هدف‌اش توجیه قدرت اشرافیت بود در بحبوحه تمرکززدایی، تمایزیابی و صنف‌گرایی (روحانیون) در

جامعه آن دوران.

پذیرش سلســله مراتب مانع زیادی برای فعالیت‌های محلی ایجاد نکرد و شــبکه پیچیده‌ای از تعاملات اجتماعی ســبب مشــارکت تعداد زیادی از مردم در این دوره شد. موقعیت شــخصی، درگیری طبقاتی، رسوم، سلسله مراتب وهمکاری داوطلبانه، بحث‌هایی درباره حقــوق و وظایف گروهی به وجود آورد که ویژگی دائم رویدادهای قرون وســطی بود. نظــم اجتماعی غیرمتمرکز و روســتایی، فرصت‌های محدودی را برای فعالیت‌های سیاســی عمومی ایجاد می‌کرد، اما ســاختار جامعه قرون وسطی با ســطوح درگیری و همــکاری مختلفی در بین گروه‌های متنوع جامعه شــکل گرفته بود. هنجارهای مسیحیت عمیقا در این جامعه رسوخ کرده بود و نیروهای اجتماعی، همپوشانی روابط در جامعه را به گونه‌ای شکل داده بود که همه آن‌ها در جهت‌گیری مذهبی واحدی شــریک بودند.[۱۶] رشد جامعه در قرون وسطی مبتنی بر نبردی میان گرایش‌های مرکزگرا و مرکزگریز بود.

قدرت فزاینده پاپ رم همراه با یک مجموعه نوآوری‌های الهیاتی در قرن دوازدهم، وحدت کلیســای قرون وســطی را تحکیم کرد و راه آن را برای نقش‌آفرینی در شکل دادن به جامعه مدنی مســیحی و متحد هموار ساخت. سه اصل جزمی ویژه در قرون وسطی وجود داشت ـــ تشکیلات جهانی پاپ، برتری قدرت معنوی بر قدرت زودگذر و شناســاندن لطف الهی با آئین‌های هفت‌گانه ـــ که این اصول ادعای کلیســا برای اســتقلال از دولت و برتری بر آن را بیان می‌کردند. تمدنی که ســازمان یافته کلیسا بود با این ادعا شناخته می‌شد که کلیسای جهانی، به مرکزیت پاپ، از جایگاه اعلای خود می‌تواند اصول یکسان اخلاقی را بر تمام نظام اجتماعی مسلط سازد.[۱۷] به موازات تحکیم موقعیت کلیسا، تحولی مشابه در قلمرو سیاسی در جریان بود و طولی نکشید که پادشاهان به چالش با ادعای برتری مطلق کلیسا برخاستند.

اگر تمرکزگرایی و ادعای جهان‌شمولی یکی از مهم‌ترین جنبه‌های زندگی در قرون وسطی را به نمایش می‌گذاشت، نیروهای قدرتمند اقتصادی نیز سازمان اجتماعی را تقســیم می‌کردند و آن‌ها را به سمت باهمستان‌های کشاورزی کوچک و خودگردان می‌بردند. ســقوط دوره‌ای تجارت و سوداگری، با اصرار فزاینده کلیسا و دیوانسالاری دولتی، که همه چیز بر مرکز آنها می چرخد، تقابل داشــت. شاهان ترجیح می‌دادند به‌جای این که رهبری منتسب به رومی‌ها وبیزانسی‌ها باشند، خود را در راس هرمی از افراد وفادار خویش ببینند. تنها عامل همبستگی این احساس عمومی بود که همه

به حکومت مشــترک مســیحی تعلق دارند، اما هر کس آن را به طور متفاوتی معنی می‌کرد.

دوران اقتصاد غیرمتمرکز کشاورزی هرگز نمی‌توانست تئوری کاملی را برای جدایی حکومت از الهیات به وجود بیاورد. زندگی روستایی حامی شبکه‌ای از روابط شخصی بود، حس همبستگی محلی در سازمان اجتماعی را تحکیم می‌کرد و اخلاق نیرومند وابستگی شــخصی و کمک متقابل را رشد می‌داد. اقتدار پدرسالارانه و فرمانبرداری، رفاقــت و تماس دوجانبــه و وفاداری و احتــرام متقابل در غیــاب بازارهای بزرگ و دولت‌های تمرکزگرا به ایجاد ســاختار زندگی اجتماعــی کمک می‌کرد. هیچ قدرت ســکولاری نمی‌توانست ســازمان‌دهنده زندگی اجتماعی در سطح گسترده‌ای باشد. هیچ حاکمیت زودگذری نمی‌توانســت تا مدنی قدرت کلیســا را به چالش بکشــد و هیچ نهادی برای قوانین عمومی نمی‌توانســت با مدعیات کشیشان و اسقف‌ها رقابت کنــد. نفوذ مذهبــی و ارزش‌های مذهبی درهمه جنبه‌های زندگی درقرون وســطی رســوخ کرده بود. سازمان‌ها یا آرمان‌های مســتقل که بتوانند وفادار به چیزی غیر از کلیســا باشــند یا از در مخالفت با آن در آیند قدرتی نداشتند که مرکزهای پایداری برای نظریه و عمل مســتقل پدید آورند.[۱۸] جدل‌هــای جنجالی این دوره در حقیقت بیــن دولت و کلیســا به‌عنوان دو قــدرت متمایز نبود، بلکه بین دو شــاخه از همان جامعه مدنی مسیحی بود. درهم‌آمیختگی مطلق مذهب و سیاست تنها محل مناقشه محدودی باقی می گذاشــت بر سر این که چگونه جامعه متحد مسیحی باید سازمان داده شود و کدام صاحب اقتداری بر قلمروهای مجزای آن باید حاکمیت داشته باشد. در چنان شرایطی، غیرممکن بود که نظریه‌ای برای جامعه مدنی پدید آید که بیرون از حیطه امر و نهی کلیسا باشد.

ســاختار جامعه قرون وسطایی نیز تئوریزه کردن جامعه مدنی مستقل از کلیسا را دشــوار می‌کرد. حتی در شــرایطی که حکومت و کلیسا برای رهبری جهان مسیحی رقابت داشتند، این دو تشــکیلات تمرکزگرا همزمان باید با گرایش خودگردانی‌های محلی در حوزه خود نیز برخورد می‌کردند؛ پاپ‌ها همیشــه با اســقف‌هایی که نگران دخالت‌های مقامات رم در مراکز قدرت خود بودند مســئله داشتند و شاهان همیشه درگیر شــاهزادگان محلی، اصناف خودمختار و شهرهای مستقل بودند. نفوذ سیاسی مقامات محلی در دوران قرون وسطی زیاد بود. صحبت از نهاد سیاسی واحد مسیحی باید با ســاختار پیچیده و اغلب نامنسجم امتیازات و رسوم محلی همزیستی می‌کرد.

حتـــی پاپ‌هـــا و پادشـــاهان، همچنان که برای انســـجام اداری و تمرکـــز امور تلاش می‌کردند، ناچار از مشـــاوره و مصالحه با مردم و نهادهای محلی بودند. ســـازمان‌های مشـــارکتی، هم در حوزه حکومتی مســـیحیان و هم پادشـــاهان شـــکل می‌گرفتند. صومعه‌ها، تشکیلات کلیســـا، اصناف تجاری، شوراهای مدنی و عمومی، دانشگاه‌ها و شـــرکت‌هایی که در جامعه قرون وســـطی به تعداد زیاد به وجود آمده بودند، همیشه سعی می‌کردند از استقلال عملی که به سختی به دست آورده بودند محافظت کنند. موفقیت آن‌ها ســـبب ایجاد موانعی بزرگ، اگرچه موقتی، برای تمرکز قدرت بیشـــتر شـــد. در کلیســـا، تضاد چندانی میـــان نقش پاپ به‌عنوان ارباب بـــزرگ فئودال و نیز سرپرست جامعه کلیسا وجود نداشت. چنانکه در دولت هم تضادی میان نقش پادشاه به‌عنوان ارباب بزرگ فئودال و سرپرست جامعه سیاسی وجود نداشت. حق حاکمیت پیچیده و پراکنده بود؛ هر بارون، شرکت یا تشکیلات در قلمرو خود حاکمیت داشت، حتی اگر پاپ و پادشاه بر سر این که چه کسی هدایت کلان جامعه را بر عهده دارد با هم نزاع می‌داشتند.

رقابت معروف قرن یازدهم بین پاپ گریگوری هفتم و امپراطور مقدس رم، هنری چهارم، به تبیین بسیاری از مسائل که ذهن متفکران قرون وسطی را به خود مشغول کـــرده بود کمک کرد. پیش از این، پاپ نیکـــولاس دوم با تکیه بر جنبش اصلاحات «کلونی» (Cluny)، که خواســـتار استقلال کلیســـای روحانی از مقامات سکولار بود، درســـال ۱۰۵۹ اقدام به تاســـیس کالـــج کاردینال‌ها کـــرده و آن را به صورت قدرت انحصاری برای انتخاب پاپ‌های بعدی درآورده بود. اگرچه حاکمان سکولار به طورغیر مســـتقیم هنوز بر کارهای کلیسا نفوذ داشتند، ولی پاپ آلکساندر دوم، جانشین پاپ نیکولاس، نخستین پاپی بود که در همین نهاد تازه انتخاب شد.

این گریگوری هفتم، جانشین پاپ الکساندر، بود که خواسته درازمدت کلیسا برای اســـتقلال را در قالب «مناقشه‌ی انتصاب» بیان کرد. گریگوری از زمانی که کاردینال هیلدبرنـــد (Hildebrand) بود زیر نفوذ دیدگاه خاص کلونی درباره زندگی روحانیون قرار داشـــت و در مقام پاپی برنامه احیای اخلاق و تمرکز پاپ‌محور را گســـترش داد. اقتضای خواســـته او برای «آزادی عمل کلیســـا» پایان دادن به انتصاب اجباری بود؛ یعنی پایان انتخاب یا انتصاب مقامات کلیســـا از طرف صاحب اقتداری سکولار. او در سال ۱۰۷۵ اعلام کرد که از این پس هرشخصی خارج از کلیسا که بخواهد با استفاده از قدرت خود اسقفی یا مسئول صومعه‌ای را انتخاب و یا منصوب کند، از کلیسا رانده

و تکفیر خواهد شد. بلافاصله پس از این اعلامیه، هنری چهارم در امپراطوری مقدس رم، ویلیام فاتح در انگلستان، و فیلیپ اول در فرانسه اعتراض کردند.

تندترین واکنش از ناحیه آلمان بود که در آن دولت برای انجام وظایف اداری نیازمند مردان کلیسا بود و با تشکیلات پاپ برای کنترل شمال ایتالیا رقابت داشت. فتوای گریگوری این مساله را مطرح کرد که نقش مناسب یک پادشاه مسیحی در جامعه مدنی متحد مسیحی چیست. آیا پادشاه بر رعایای خود اختیار مطلق دارد یا برخی از ایشان باید به پاپ پاسخگو باشند که با تاسیس کالج کاردینال‌ها از پادشاهان اعلام استقلال کرده است؟ هنری اکنون خود را درشرایطی یافت که باید به دستور پاپ امپراطوری را سکولار کند؛ اما هرکسی می‌توانست ببیند که فتوای پاپ اولین قدم به سوی اِعمال اقتدار کلیسا بر جهان مسیحی از سوی قدرت احیاشده پاپ اعظم است.

نامه‌های تندی ردوبدل شد. گریگوری هنری را متهم کرد که به کلیسا بی‌احترامی کرده و عدم اطاعت از پاپ عدم اطاعت از خداست. شاهان محلی، که می‌خواستند امپراطور را تضعیف کنند، از پاپ حمایت کردند. پاسخ هنری در نامه مشهوری اعلام عزل گریگوری بود. شروع نامه چنین بود: «از هنری، شاهی که مقامش را غصب نکرده، بلکه از اعطای خداوندی دارد، به هیلدبرند، که اکنون دیگر پاپ نیست، بلکه راهبی دروغین است». اسقف‌های آلمانی در مخالفتی آیرونیک با شاهان محلی، که حامی پاپ بودند، درشهر «ورمس» (Worms) جمع شدند و از هنری حمایت کردند و استقلال خود را از رم اعلام کردند. گریگوری در پاسخ، اسقف‌ها و هنری را تکفیر کرد و رعایا را از پایبندی به سوگند وفاداری‌شان به هنری آزاد ساخت. تا کریسمس ۱۰۷۶، کشیش‌ها از امپراطور حمایت می‌کردند و اشراف بزرگ طرف پاپ را می‌گرفتند. پیامدهای شورش شاهان محلی هنری را وادار کرد تا با گریگوری به توافق برسد. در یکی از خیره‌کننده‌ترین رویدادهای اوج قرون وسطی، هنری به قلعه پاپ در کانوسا (Canossa) رفت و در ژانویه ۱۰۷۷ به مدت سه روز با پای برهنه در برف منتظرماند. بخشودن گناه هنری از طرف گریگوری اوج قدرت پاپ را به نمایش گذاشت. اما مسئله «مناقشه‌ی انتصاب» تا پنجاه سال دیگر ادامه پیدا کرد، تا موافقت‌نامه ورمس حضور حاکمان در مراسم انتصاب اسقف‌ها به دست پاپ را مجاز شمرد. اگر روحانیون سمت و قدرت خود را حال منحصرا از مقامات کلیسا می‌گرفتند، شاهان هنوز آزاد بودند تا با اهدای زمین و سایر هدایای مادی بر آن‌ها

نفوذ داشـــته باشند. اقتدار پاپ به نوعی تقویت شـــد، اما اثر مهم موافقت‌نامه تنظیم روابط بین شـــاخه‌های ســـکولار و مذهبی جامعه مدنی متحد مسیحی بود، به نحوی که شاهان محلی را تقویت نمود و اختلافات و تضعیف امپراطوری را شتاب بخشید.

در کوتاه‌مـــدت، پیروزی گریگوری بر هنری رم را تشـــویق کرد تا قدرت انحصاری خود را بر جهان مســـیحی اعمال کند. به موازات این که کلیســـا به تمرکزگرایی در ســـازمان و الهیات خود ادامه می‌داد، دســـتگاه پاپ در عمل مصالحه‌های گلاسیوس را رها کرد و خواســـتار آن شـــد که کلیه ترتیبات سیاسی به‌عنوان بخشی از سازمان کلیســـا شناخته شـــود. اراده خداوند ممکن است بر جدایی دو قلمرو باشد و حکومت ســـکولار را مجاز بداند، اما تنها با میانجی‌گری کلیســـا است که قدرت سپنجی، تایید الهی و تفویض قدرت را از جانب او دریافت می‌کند. حکومت ریشه در گناه دارد و با خشونت شـــناخته می‌شود و به همین دلیل، اقتدار مقدس کلیسا را نیاز دارد. نظریه عمومی کلیسای گریگوریان این بود که امپراطور و سایر مقامات غیرمذهبی مقام‌های خود را از جانب خدا گرفته‌اند، اما این مقام‌ها به واســـطه پاپ به آن‌ها تفویض شـــده اســـت؛ امپراتور به‌عنوان نماینده خدا عمل می‌کند و هر دو شمشـــیر مسیح از طریق پیتر (Peter) به او داده شـــده اســـت. پاپ مالک شمشیر امور سپنجی است، اما آن را به شاهان و شاهزادگان می‌دهد، مشروط به آن که از آن در خدمت به کلیسا و تحت هدایت کلیسا استفاده شـــود. مشروعیتی که کلیسا به حکومت اعطا می‌کند نیازمند تبعیت حکومت از نظام کلیسا در تمام زمینه‌ها و همه زمان‌هاست.

پادشاهان که با ادعاهای منازعه‌جویانه تشکیلات پاپ روبه‌رو بودند، به مکتب سنتی گلاســـیوس متمایل شدند و اســـتدلال می‌کردند که حکومت و کلیسا دو نهاد موازی و هماهنگ هســـتند. ویلیام از «اکام» (Occam) ومارســـیلیوس از«پادوا» (Padua) و شماری دیگر از متفکران مدتی بعد ادعا کردند که جایگاه قدرت دنیوی مستقل است و وابســـته به تایید پاپ نیســـت. هر دو حوزه امپراطوری دنیوی و امپراطوری معنوی مســـتقیما از طرف خداوند سرچشـــمه می گیرد پس (حوزه دنیوی) به کلیسا وابسته نیســـت. بقیه نظریه پردازان تا حدودی برای کلیســـا استقلال قائل بودند، ولی تاکید داشـــتند که باید در محـــدوده امور معنوی باقی بماند. در نهایـــت، اغلب آن‌ها اذعان داشـــتند که امور معنوی بر امور دنیوی برتری دارد و این بدان معنی است که کلیسا در اغلب مناقشات جدی با شاهان مسیحی پیروز خواهد بود.

تمرکزگرایی پادشـــاهان و پاپ‌ها نظریه پردازان را واداشـــت تا از این ادعای ســـاده

پدران کلیسا و اگوستینیان فاصله بگیرند که حکومت چیزی بیشتر از راه حلی برای جلوگیری از گناه به صورت قهری نیست. این فاصله‌گذاری امکان ایجاد درکی متعالی و بسیار پیچیده از جامعه مدنی را میسر ساخت. در قرن سیزدهم، بازیابی بسیار مهم نظر ارسطو این امکان را به وجود آورد که سیاست دیگر به صورت یادآورنده ناگزیر خطاهایی که ناشی از انحراف طبع نوع بشر است دیده نشود. برای اولین بار پس ازسقوط رم، این نظر مطرح شد که امکان دارد وجود جامعه سیاسی در حد خود منشا خیر، اگر چه محدود، باشد. تمرکز انحصاری بر حکومت متحد مذهبی-سیاسی به‌تدریج جایی برای این نظر باز کرد که امکان عرضه اخلاقیات عرفی در فعالیت‌های سیاسی سکولار در جامعه مدنی مسیحی وجود دارد.

کار توماس آکویناس (Thomas Aquinas) نقطه عطفی دراین پروژه دشوار بود. زمانی که او در سال ۱۲۴۵ میلادی به پاریس رسید تا در محضر دانشور بزرگ، آلبرتوس ماگنوس (Albertus Magnus)، به تحصیل بپردازد، انتقال همه‌جانبه علوم عربی-ارسطویی با واکنش‌های تندی در کلیسا روبه‌روشده بود. مومنان مسیحی در مقابل خواسته‌هایی قرار گرفته بودند که عقلانیت علمی را مطالبه می‌کرد. همزمان، افزایش اهمیت مراکز شهری و گسترش آهسته بازارها سبب شد اندیشه‌هایی در تقابل با ایده خوارشماری دنیا پیدا شود؛ ایده‌ای که از زمان اگوستین تفکر غالب در مسیحیت بود. آکویناس که تلاش می‌کرد الهیات جامعی برای مسیحیت ایجاد کند می‌خواست تا عقل در کنار وحی به رسمیت شناخته شود و قوانین طبیعی با اخلاقیات کاتولیکی درآمیزد. همه نهادهای بشری و قلمروهای فعالیت او تابع معیارهای مسیحیت برای زندگی بودند که به‌تدریج در جامعه‌ای مدنی با ساختاری سلسله مراتبی گسترش می‌یافت. در نظریه او، رده‌های مختلف اجتماعی، در ساختاری که مطلقا بر اساس قوانین تخلف‌ناپذیر عقلی و طبیعی شکل گرفته بود، به هم خدمت می‌کردند. نظریه آکویناس درباره تمدن جهانی مسیحی ترکیبی بود از پذیرش تفاوت‌های بسیار در مخلوقات الهی و نظریه ارسطو درباره نظام مراتبی غایات. آکویناس از این راه بر پیشرفت به سوی غایات الهی تاکید می‌کرد و دیدگاه اگوستینی را که بر پیامدهای هبوط تکیه داشت کمرنگ می‌ساخت. نظریه واحدی که از این روش نتیجه می‌شد دیگر بر این فرض قرار نداشت که بنیادهای کلیسا با بقیه نهادهای جهان تفاوت دارد، اما آکویناس مشکلات دیگری در مقرر ساختن اصول اخلاقی واحدی برای همه می‌دید. جامعه مدنی مسیحی اکنون ارگانیسمی بود

که از گروه‌های مختلف در داخل و خارج ازکلیسا تشکیل شده بود وعشق به خدا وجه مشترک و عامل وحدت آن‌ها بود. هدف مشترک آن‌ها رسیدن به رستگاری بود.

تلاش آکویناس در یافتن جایی برای عقل در جامعه مدنی، روشنی به این نکته اشاره دارد که وحی نافی وضع اخلاقی بشر نیست. وجود ارزش‌های والا مانع این نیست که قلمروهای تابع، نقشی تعیین‌کننده از خود داشته باشند، و این قلمروها می‌توانند با صوری از فهم که متناسب با آنهاست نظم یابند. نه گناه و نه رستگاری کارهای بشر را نابود نمی‌کند. آکویناس پیرو این نظر ارسطو بود که حکومت از طبیعت بشر برگرفته شده است و توانست توجیه نیرومندی برای ایجاد جامعه مدنی مطرح کند. به نظر او، هیچ نهادی ازطرف خدا برای جلوگیری و اصلاح گناه تعیین نشده است؛ طبیعت بشری مستقیما و به نحو مثبتی در خدمت خداست. آکویناس در محدوده جهان‌بینی مسیحی آماده بود که برای آشتی دادن مفاهیم کلاسیک (یونانی) و مسیحی درباره جامعه سیاسی تلاش کند. او با ارسطو موافق بود که شهر یا نظام سیاسی (polity) بالاترین و همه‌جانبه‌ترین انجمنی است که با عقل بشر شکل گرفته است:

> اکنون که عقل بشر باید نه تنها نظم‌دهنده چیزهایی باشد که آدمی از آن بهره می برد، بلکه باید خود آدمیان را هم که عقل بر ایشان حاکم است نظم دهد، این نظم‌دهی در هرکدام از ساده به پیچیده صورت می‌گیرد: درمورد آنچه آدمی از آن استفاده می‌کند، به‌عنوان مثال، می‌توان ازساختن کشتی با چوب و ساختن خانه با چوب و سنگ نام برد. در مورد خود آدمیان هم به‌عنوان مثال وقتی که تعداد زیادی از افراد در نظمی معین و عقلانی جامعه مشخصی را تشکیل می دهند. و از آنجا که جوامع درجات و نظم‌های گوناگون دارند بالاترین آن‌ها شهر است که برای رفع همه گونه نیازهای زندگی بشر نظم یافته است. پس، در بین جوامع بشری، شهر کامل‌ترین است. و از آنجا که نظم آنچه آدمی استفاده می‌کند بر اساس غایاتی است که هر کدام تامین می‌کند، و این غایت بر آن ابزار برتری دارد، شهر در کلیت خود ضرورتا بر همه دیگر کل‌های ساخته‌شده و شناخته‌شده با عقل آدمی برتری دارد.[۱۹]

جامعه مدنی برای ارسطو در بالاترین سطح – که معنای نهایی آن هم از همین "سطح" استخراج می شود ـــ زندگی همه‌جانبه سیاسی در «شهر» است. نظم و نظام سیاسی والاترین شکل همکاری بشری است، چرا که نتیجه عقل است و هدفش رفع نیازهای بشر است و زندگی خوب را میسر می‌سازد. آکویناس تکثر آدمیان و

تفاوت ایشـــان را قبول داشـــت و اذعان او به این نکته بسیار مهم بود؛ اما همیشه در همان مرزهای ارســـطوگرایی مسیحی‌مآب باقی ماند. رهایی‌اش از منطق اگوستین او را قادر ساخت تا سیاست را پس از قرن‌ها به جایگاه برجسته تئوریک خود برگرداند. از آن‌جا که «شـــهر مهم‌ترین جامعه‌ای اســـت که عقل بشـــرمی‌تواند به وجود بیاورد، چرا که تمام جوامع دیگر بشـــری از آن نظم می‌گیرند»، علوم سیاســـی شـــریف‌ترین و مهمتریـــن علم از علوم عملی اســـت و باید راه را به دیگران نشـــان دهد، «چون به والاترین خیر در امور بشـــری و کمال آن مربوط می‌شـــود».[20] بسیاری از انجمن‌های فرعی بشـــری که در چشم‌انداز قرون وسطی خود را نشان دادند در این نظام سیاسی (پولیتی) انباشته شدند چون:

> کل، طبیعتا بر اجزاء ماده تقدم دارد، حتی با این که اجزاء در ترتیب پیدایش تقدم دارند. اما رابطه افراد با کل شـــهر مانند رابطه اعضای بدن با انســـان اســـت. چرا که دســـت یا پا بدون انسان نمی‌توانند وجود داشته باشند. به همین ترتیب، انسان اگر از شـــهر جدا شود، نمی تواند به‌تنهایی همه نیازهایش را تامین کند. حال اگر کسی نتواند به ســـبب شـــرارت و گمراهی در جامعه مدنی شرکت کند، انسان نیست و دد و دام اســـت. از طرف دیگر اگر کسی به هیچ کس احتیاج نداشته باشد و خود برای تامین نیازهای خودش بسنده باشد، او از انسان برتر است؛ خداست. بنابراین حقیقت مدلل است که شهر با توجه به ماهیتش بر فرد انسان مقدم است.[21]

آکویناس راه‌های ممکنی را باز کرد که از طریق آن سیاست می‌توانست به اهداف عمومـــی و اخلاقی خدمت کند. او می‌گفت زندگی اجتماعی و سیاســـی برای بشـــر حیاتـــی اســـت، و دیگر نمی‌توان آن را پیامد ناگوار هبـــوط فهمید. و ادامه می‌داد که جامعه مدنی ــــ ترکیب جامعه سیاســـی با منافع مشـــترک به تعبیر ارسطو و جامعه مشـــابه اما بزرگتر مسیحی ــــ جامعه‌ای طبیعی برای بشر است. حتی *اگر بشر هرگز گناه نکرده بود*، باز هم برخی فعالیت‌های هماهنگ برای رسیدن به خیر مشترک نیاز بود. درســـت همان‌طور که «طبیعی است انسان در میان جمع زندگی کند، ضروری اســـت که شـــیوه‌هایی برای اداره کردن گروه مردم وجود داشته باشد، چرا که وقتی آحاد بسیاری در کنار هم باشند و هر کدام به فکر منافع خویش باشند آن اجتماع از هم خواهد پاشـــید، مگر آن که کارگزاری باشد که از مصلحت عموم مراقبت کند».[22] خدا به بنی بشـــر عقل داده است تا راهنمای اعمال خود باشیم و این عقل ماست، نه گناه ما، که ما را به سمت زندگی با دیگران در انجمنی سیاسی می‌برد.[23]

جامعـه مدنـی نه نشـانه نومیدی خداوند از بشـر یا ابزاری در خدمـت قهر الهی که شـرط ضروری برای آزادی است. مسـاله گناه می تواند توضیح‌دهنده برده‌داری، بی‌عدالتی، جنگ، قوانین جزا و دیگر صور تنبیهی زندگی دنیوی باشد، اما نمی‌تواند جامعه سیاسی را تبیین کند که ریشه در طبیعت بشر دارد و برای رسیدن به مقصود از اجبار و تهدید موثرتر است. حتی حکومت کافران و غیرمسیحیان محتوای اخلاقی مشـخص خود را دارد؛ موضعی که رسـیدن به آن بر پایه درک اگوسـتین، که این حکومت‌ها را ناشی از گناه می دانست و طرد می کرد، غیرممکن بود. مکتب سیاسی توماس آکویناس سیاست را ازمفهوم اگوستینی اقتصاد واحد و رستگاری‌بخش کلیسا دور کرد، تا آنجا که اکنون سیاست کارکرد طبیعت بشر شده بود و بخشی از اقتصاد خلقت. سیاست ضروری بود، حتی اگر گناه نکرده بودیم تا به رستگاری محتاج شویم. اگر سُـنت اگوسـتینی جامعه مدنی را کاملا قراردادی و وابسته به کلیسا می‌دانست، در برداشـت توماس آکویناس از نظم سیاسـی حکومت مسیحی، برای جامعه مدنی استقلال محدودی منظور شده بود.

اما آکویناس الهی‌دان بود و نمی‌توانسـت بیش از حدی به ارسـطو نزدیک شـود. دولت مورد نظر او شـاید چیزی بیشـتر از نیمچه درمان اگوسـتینی برای گناه بود، اما باید طرح خداوند را برای نوع بشـر، آن گونه که کلیسـا نشـان داده بود، در نظر می‌گرفت. همه مراحل تاریخ بشری و همه سازمان‌های اجتماعی بشر، اگرمی‌خواهند آنچه را که در استعداد دارند تحقق ببخشند، نیاز به رابطه با خدا دارند. معنای نهایی هر نهاد بشـری را باید در سـازگاریش با قانون اخلاقی عام خداوند دریافت. توماس آکویناس سـعی کرد که عقل را از نیاز به ایمان آزاد کند، اما آن را به صورت قدرتی درآورد که به انسـان توانایی محدودی می‌دهد تـا قوانین ابدی خداوند را درک کند و در آن سـهیم شـود. تفاوت‌های مهم او با اگوسـتین نتوانست بر این توافق بنیادی آن‌ها سـایه بیندازد که تلاش‌های بشر نمی‌تواند به‌تنهایی برای تحقق زندگی مبتنی بر خیر بسـنده باشـد. ممکن اسـت قلمروهای بسـیار برای فعالیت‌های بشری و یا دولت‌های بسیار وجود داشته باشد، اما تنها "یک کلیسا" وجود دارد. توماس به‌خوبی محدودیت‌ها را درک می‌کرد و نهایتا ناگزیر بود جامعه مدنی را به صورت بخشـی از سلسـله مراتبی درآورد که لازم است تابع کلیسا باشد. احیای کامل میراث کلاسیک یونانی باید منتظر نظریه‌پردازانی می‌ماند که می‌توانستند از بیرون مستقیما با اقتدار کلیسا رودررو شوند.

نخستین شکاف‌ها

علیرغم مصالحه ناتمام آکویناس، کوشــش‌ها برای تبدیل پادشــاهی از شــعبه‌ای از حکومت مســیحی به نهادی خودمختار ادامه یافت. این ادعای پاپ که باید بر تمامی حکومت مســیحی نظارت داشته باشــد همیشــه با تقابل نیرومندی روبه‌رو بود، اما گردونــه تاریخ دیگر در جهت خلاف خواســته‌های رم چرخــش آغاز کرده بود. دانته آلگیری گام مهمی به ســمت مفهوم جامعه مدنی بدون وابستگی به کلیسا برداشت. امــا این دعوی مارســیلیوس اهل پادوا، که همه منافــع جامعه می‌تواند در چارچوب حکومتی سکولار تامین شود، آغازگر نظریه‌های مدرن درباره جامعه مدنی شد.

دانته درمحدوده تئوری "دو قلمرو" گلاســیوس کار می‌کــرد، اما دغدغه فوری او اعــاده صلح مدنی بود که بر اثر دخالت کلیســا در امور داخلــی ایتالیا، و ادعای پاپ در خصوص مصون بودن از اعمال قدرت دولت، مختل شــده بود. او این تجاوزات به اختیارات قلمرو سیاســی را منشأ تضعیف موازنه قدرت می‌دانست، موازنه‌ای که حد و مرز جامعه مدنی نســبتا مسالمت‌آمیز را ترسیم کرده بود. دانته به دنبال پادشاهی واحــد و نیرومندی بــود که نماینده امپراطوری جهانی خداوند باشــد و مســئولیت انحصــاری امور دنیوی را به عهــده بگیرد. فرمانفرمایی که همه چیز را در اختیاردارد می‌تواند عدالت برقرار کند چرا که وسوسه نمی‌شود از حکومت برای اهداف شخصی خود استفاده کند.

دانته، علیرغم وابستگی به مکتب گلاسیوس، به دنبال بحث‌هایی فراتر از چارچوب رســمی درباره کلیســا و دولت بود. مــردم اهداف مختلفی را تعقیــب می‌کنند و در انجمن‌های گوناگونی همکاری دارند؛ اما درهر ســطحی، برای زندگی آبرومندانه، نیاز بــه صلح دارند. تنها دولتــی واحد می‌تواند به ما کمک کند تــا ظرفیت‌های اخلاقی خــود را در انجمن‌های دنیوی محقق کنیم.[۲۴] دانته به دنبال حکومتی جهانی بود که «بایستی نوع بشر را بر اساس آنچه همه در آن مشترک اند و بر پایه قوانین مشترکی که به صلح منجر می شود، اداره کند».[۲۵] تنها اراده‌ای واحد می‌تواند اهداف گوناگون بشــر را عملی کند. پادشــاه به خداوند خدمت می‌کند برای این که تنها او می‌تواند «تمام نژاد بشر را درقالب سیستمی واحد از امر و نهی‌ها نگاه دارد».[۲۶]

بــه عقیده دانته، از آنجا کــه امپراطور و پاپ نماینده «دو نــوع قدرت» مختلف و غیرقابل کاهش هستند، اقتدار دنیوی امپراطور مستقیما از جانب خدا ناشی می شود،

نه به میانجیگری کلیسـا.[۲۷] رهبر دولت از کلیسا مسـتقل است زیرا «آن که صاحب اقتدار امور دنیوی این حکومت جهانی اسـت باید، مستقیما و بدون واسطه، از منبع جهانی اقتدار سرچشـمه بگیرد، که گرچه از یک چشـمه واحد می جوشـد، خیر و برکت‌اش به مسیرهای بسیار جاری می‌شود».[۲۸] اما دانته محدودیت استدلال خود را می‌دانست. علیرغم این که او به‌شدت مایل بود ساختار سیاسی واحد و همه‌جانبه‌ای تاسـیس شـود که هیچ قدرت دنیـوی برتراز آن نباشـد، "امپراطـوری جهانی" او نمی‌توانست همه جزئیات زندگی بشر را پوشش دهد. انجمن‌های مختلف ویژگی‌های خاص خود را دارند و نیازمند قوانین خود هستند. پادشاه بر افراد، خانواده‌ها، شهرها و دولت‌هـای محلی حکم می‌راند، اما هرکدام از این‌ها طبیعت و اهداف خود را دارند و باید متناسـب با آن سازماندهی شوند. اگر «بشریت را بتوان تنها با یک رهبر عالی و یـا حاکمی جهانی اداره کرد»، ناچار «هرگونه دسـتورالعمل کوچک برای اداره هر شـهری نیز باید مستقیما از حکمران جهان بیاید، چرا که حتی مقررات شهرداری‌ها برخی اوقات ناقص اند و نیاز به اصلاح دارند.....ملت‌ها، کشـورها و شـهرها مشکلات داخلی خود را دارند که قوانین مخصوص خود را می‌طلبد».[۲۹]

تـلاش دانتـه برای ایجـاد اصل جامع و واحـدی که کثـرت را در دل خود جای دهد، به تئوری دولت جهانی انجامید؛ «کارکرد این دولت برای همه جامعه بشـری، چونان کثرت سـامان‌یافته، اسـت؛ کارکردی که یک فرد یا خانواده، یا محله، یا شهر و کشـور نمی‌تواند (به‌تنهایی) فرادسـت آورد».[۳۰] اما این نحوه استنباط از آینده تنها برای مسـائل دنیوی مناسب است. قلمروهای مذهبی و دنیوی باید همزیستی کنند. انسـان‌ها دو بهشـت آرزو دارند، یکی در زمین و دیگری در آسمان. اولی با اخلاق و فضایـل عقلانی قابل حصول اسـت و در قلمرو قدرت سـکولار قـرار دارد و دومی از خداشناسی و الهیات می‌آید و به‌راستی قلمرو قدرت کلیسا است. دانته، مانند پیروان گلاسیوس، معتقد بود که این دو تشکیلات موازی نهایتا به خداوند پاسخگو هستند، نه به یکدیگر.[۳۱] امور دنیوی می‌توانست در چارچوب فراگیر دولت انجام گیرد و مسائل مذهبی مربوط به کلیسا می‌شد.

دانتـه مخالفان نیرومندی داشـت، چرا که جامعه کوچک پیروان گلاسـیوس در قرن سـیزدهم تحت فشار فزاینده رم بود. پاپ اینوسنت سوم و پاپ اینوسنت چهارم بـه اِعمال قدرت خود ادامه می‌دادند و تسـلط خود را بر قلمرو زندگی دنیوی مرتب گسـترده‌تر کرده بودند، اما اعلامیه مشـهور پاپ بونیفاس هشـتم به سـال ۱۳۰۲

میلادی، موســوم به اونام سنکتوم (Unam Sanctum)، استدلال به سود قدرت پاپ را به حد مبالغه رساند. او در پاسخ به اقدامات ادوارد اول، پادشاه انگلستان، و فیلیپ خیرخواه، پادشــاه فرانســه، برای اخذ مالیات از املاک کلیســا، اعلام کرد که کلیسا نمی‌تواند به هیچ عنوان و به هیچ صورتی به قید قوانین دولت‌ها درآید. اونام سنکتوم، که افراطی‌ترین اعلامیه قرون وســطی درباره برتری پاپ بود، امکان رستگاری خارج از کلیســای رم را نفی می‌کرد و «هر فرد انســانی» را از «رعایای پاپ رم» می‌شمرد. بونیفاس مساله دو قلمرو را از لحاظ نظری می‌پذیرفت، ولی تاکید داشت که شمشیر دنیوی تنها به شــرطی می تواند به دست حکومت سپرده شود که تابع فرمان کلیسا باشــد. قدرت روحانی، داور قدرت دنیوی اســت و خود تنها می‌تواند از سوی خداوند داوری شود. بنابراین، جامعه مدنی آفریده کلیسا است.

فرمول‌بندی پاپ بونیفاس نشــان‌دهنده نقطه اوج سیاست کلیسا در قرون وسطی بود که مســتقیما از اســقف گیلز رومی تاثیرگرفته بود. نوشته گیلز (Giles) درسال ۱۳۰۱ با عنوان *درباره قدرت کلیســا* منتشر شــد و وجود دو قدرت را می‌پذیرفت و اذعان می‌کرد که کلیســا هرگز نباید شمشــیر به کار ببرد؛ امــا حتی اگر دولت امور جهان را اداره کند، کلیســا محدودیت‌ناپذیر است وتوانِ اعمال قدرت برهمه چیز در روی زمین را دارد، برای این که پاسدار نهایی مفهوم زندگیِ مسیح است. کلیسا ادعا می‌کرد که ابزار کامل قدرت و اختیار بر تمام جوانب جامعه مدنی را دارد. برای گیلز و بونیفاس روشن بود که «قدرت و حاکمیت زمینی باید از قدرت و حاکمیت روحانی اطاعت کنند و در خدمت آن باشند... چراکه قدرت خاص‌تر است، این قدرت روحانی است که امر مادی را نظم می‌دهد و آماده می‌کند، و برای این که قدرت زمینی قادر نیست آنچه را که برای مردم بهتر است به‌خوبی قدرت روحانی فراهم کند.»[۳۳] قدرت دنیوی در خدمت قدرت روحانی است، چنانکه مقام پایین‌تر در خدمت بالاتر است، و جزء در خدمت کل است. اگر یونانی‌ها و رومی‌ها برداشتی سیاسی از جهان داشتند و جامعه مدنی را جامعه‌ای با سازمان‌دهی سیاسی می‌دانستند، حکومت مسیحی گیلز درقرون وسطی بر بینشی مذهبی و کلیسایی استوار بود.

این مناقشات نظری، نهایتا، به همان صورتی خاتمه می‌یافت که اغلب اوقات اتفاق می‌افتد، یعنی با تکیه بر قدرت سیاسی و شمشیر. فیلیپ در پاسخ ادعای مبالغه‌آمیز بونیفاس ســربازان خود را فرستاد تا او را دستگیر کنند. مرگ بونیفاس نزاع را دوباره به کالج کاردینال‌ها برگرداند که در واکنش به فشــار ســنگین فرانســوی‌ها، پاپی را

انتخاب کردند که مرکزیت خود را به آوینیون درفرانسه منتقل کرد و دوره معروف به «اسارت بابل» را برای کلیسا رقم زد که یک قرن ادامه یافت. ادعای پاپ همچنین اعتراضات نظری بسیار جدی برانگیخت. ژان پاریسی، الهی‌دان فرقه دومینیکن، به دفاع از استقلال قدرت امپراطور پرداخت. کلیسا ممکن است جامعه‌ای جهانی و کاتولیک باشد، اما انجمن‌های خودبنیاد سیاسی قبل از مسیح وجود داشته‌اند. آن‌ها ریشه در طبیعت بشر دارند که آفریده خداوند است و صاحب جایگاه اخلاقی و اختیارند. جامعه مدنی جامعه‌ای طبیعی است و مشخصه همیشگی مردمی بوده که یک جا زندگی می‌کرده‌اند و وجودش برای زندگی خوب بشر حیاتی است. دولت قدرت‌اش را از کلیسا نمی‌گیرد و نیازی به پاسخگویی به آن ندارد. از نظر ژان پاریسی، سازمان کلیسایی نمی‌تواند مدلی برای حکومت باشد. کشیشان ممکن است به سروری پاپ واحد تن دهند، اما گوناگونی در امور بشری و وجود مالکیت خصوصی نشان می‌دهد چرا مردم تحت سیستم‌های متفاوت سیاسی زندگی می‌کنند.[۳۴] ژان حاضر بود بخشی از ادعای بونیفاس را بپذیرد، اما حاضر نبود نتیجه‌گیری او را قبول کند. قدرت معنوی ممکن است بالاتر از قدرت حکومت باشد، برای این که اهداف والاتری را نشانه رفته است، اما این به معنای آن نیست که یک قدرت به قدرت دیگری در زمین پاسخگوست. «اگر کشیش از نظر مرتبه و خطابه برتر از حاکم است، دلیل نمی‌شود که درهمه زمینه‌ها از حاکم برتر باشد».[۳۵] اگر شاه مسیحی فرانسه تحت امر قدرت معنوی پاپ است، به این معنی نیست که او تحت امر قدرت دنیوی پاپ هم هست، چرا که او شاه است و اختیارات خود را دارد.

مهم نیست که این استدلال‌ها چقدر منطقی به نظرمی‌رسید، رابطه بین کلیسا و حکومت در قرون وسطی همیشه سیال بود. بسیاری از ابهامات ناشی از تغییر مداوم روابط بین این دو قلمرو بود، اما عدم قطعیت نظریه‌ها هم نقش مهمی داشت. در این دوره بیشتر استدلال‌ها از ناحیه پیروان مکتب گلاسیوس بیان می شد، اما آن‌ها نیز هرگز تظاهر نمی‌کردند که همه مشکلات مربوط به حد و مرز دو قلمروی را حل کرده‌اند که همگان آن‌ها را بخش‌های یک جامعه واحد مدنی و مسیحی می‌شناختند. آن‌ها، در بهترین حالت، چارچوبی را مشخص کردند که کلیسا و دولت می‌توانستند درباره مسئولیت‌ها، قدرت و روابط خود به بحث و جدل بپردازند؛ بحث‌هایی که نهایتا به نفع حکومت‌های ملی خاتمه یافت، آن هم به علت تحولات اقتصادی و سیاسی که پیش آمده بود، نه این که یافته‌های جدید نظری به دست آمده باشد.

این مارسیلیوس از اهالی پادوا بود که پایان تمامی سنت قرون وسطی را پیش‌بینی کرد. او، مانند دانته و دیگران، کارش را با نکوهش کردن پاپ برای فســاد گســترده، فرقه گرایی و خشــونت در شــمال ایتالیا آغاز کرد. در حقیقت، نوشته او به نام *مدافع صلح* تلاش داشــت تا شــیطان آشــنا، یعنی تخطی‌های پاپ در قلمروهای معنوی و دنیــوی، را هــدف قرار دهد و عواقب فاجعه‌بار آن برای صلح مدنی را افشــا کند. اما مارســیلیوس از خواسته‌های دانته برای اقتضائات نظم جهانی فراتر رفت. او از جامعه صلح‌آمیز، که بنیادی‌ترین نیاز انســانی اســت، شروع کرد و این که دولت باید جامعه مدنــی را ســازمان دهد تا انســان‌ها بتواننــد در کنار هم با صلح زندگــی کنند. این جهت‌گیری او را قادر ســاخت تا موثرترین اســتدلال در قرون وسطی را علیه اقتدار رم مطرح سازد.

"جامعه‌های مدنی"، یعنی انجمن‌های سازمان‌یافته سیاسی و گسترده‌تر از خانواده، نمی‌توانند بدون صلح به آن کمال و خودبنیانی برسند که خداوند برای آن‌ها خواسته اســت.[۳۶] بشــر دو نوع زندگی خوب دارد: سپنجی و زمینی، و ابدی و آسمانی. جامعه مدنی خانه اولی اســت و شامل تمام جنبه‌های زندگی ما در زمین می‌شود.[۳۷] جامعه مدنی، که در اصل به خاطر زندگی بشــر به وجود آمده بــود، عهده‌دار داوری درباره اختلافات، مهار و مجازات خطاکاران، حفاظت از مصالح مشــترک و ترویج پرســتش خداونــد بود و تقدیس نام او. کلیســا نیز در چارچــوب نهادهای جامعه مدنی دنیوی (سکولار) قرار دارد و در همین چارچوب تعریف می‌شود.

اســاس موضــع رم این بود که پاپ پاســدار نهایی اهداف مقدر الهی اســت که بر زندگی بشر حاکم است. اما مارسیلیوس منکر آن بود که اهداف بیرون از سازمان‌های سیاسی با این سازمان‌ها نسبتی داشته باشد و تاکید داشت که اهداف این سازمان‌ها باید مرتبط به دغدغه‌های هایی باشــد که امور جهان را شکل می‌دهد. جامعه مدنی در ایــن اصل بنیادین اجتماع انســانی ریشــه دارد که «همه آدمیــان آرزوی زندگی شایســته‌ای دارند و از آنچه خلاف آن اســت پرهیز می‌کنند».[۳۹] نیاز به ثبات و عقل تنها ضابطه‌هایی است که می‌تواند دنیا را نظم دهد و این بدان معنی است که کلیسا درســت نهادی مثل نهادهای دیگر اســت. نظریه سنتی در قرون وسطی به دو قلمرو قائل بود که تصور می‌رفت باید روابطشــان در یک دســتگاه نظری تعریف شود، حال آن که مارسیلیوس تنها یک قلمرو می‌دید که نقش روحانیون در جامعه مدنی را تابع نیازهای سیاســی دولت می‌ســاخت. از چشم او، مقام کشیشی چیزی بیشتر یا کمتر

از یـک عنصر در جامعه مدنی نیسـت. از آنجا که هدف مارسـیلیوس محدود کردن ادعاهای کلیسـا بود، که دیگر ثابت شـده بود تا چه حد مخل صلح است، کار خود را بـر پرورش نظریه‌ای درباره جمهوریت متمرکز کرد که می‌پذیرفت «آدم‌ها در جامعه مدنی دور هم جمع می‌شـوند تا آنچه را به نفعشـان اسـت به دست آورند و از آنچه به ضررشان است دوری جویند. پس مسائلی که می‌تواند برای همه ضرر و یا منفعت داشـته باشد، باید به اطلاع همگان برسد تا همه آن‌ها را بشنوند و در نفع و ضرر آن تصمیم بگیرند».[۴۰]

مارسـیلیوس، با خط بطلان کشـیدن بر محتوای مذهبی طبقه‌بندی قدیم، دوباره تمام بحث‌ها درباره قلمروهای سـنتی حکومت مسـیحی را زنده کرد. هدف او بالاتر از دفـاع از قلمـرو خاص امور دنیوی در برابر دخالت‌های کلیسـا بود. قبل از این که مارسـیلیوس کلیسـا را تابع دولت بداند، مدافعان پاپ در مناقشات خود با مدافعان دولت سـکولار دست بالا را داشتند. کلیسای اگوستین معتقد بود که رستگاری روح بشرمهم‌ترازمسـائل دنیوی اسـت و به همین دلیل، به وکالت از طرف خدا، در امور دنیوی بشـر دخالت می‌کـرد. با توجه به این ادعا برای مدافعان امپراطوری مشـکل بود که از امتیازات حکومت در برابر ادعای «قدرت کامل» کلیسـا برای سازمان‌دهی جامعه مدنی مسیحی دفاع کنند. مارسیلیوس هرگونه رابطه‌ای بین کارهای حکومت و کارهای کلیسـا را رد کرد و این انکار ادعای جهان متحد مسیحی را به‌عنوان اتحاد روح و تن تضعیف کرد. دستگاه کشیشان می‌تواند به مسائل الهی بپردازد و آیین‌های کلیسـا را هرجـوری که می‌خواهـد اداره کند، اما زمانی که مسـائل به اعمال مردم بیرون از کلیسا مربوط باشد، قدرت مشروع تنها متعلق به دولت است. حکومت منبع حاکمیت قانون اسـت و کلیسـا را هم بر اساس همین قانون تعریف می‌کند و باید از دولت در این امر اطاعت شـود، چرا که این خود تجلی عدالت اسـت. مسئولیت‌های دولت بسیار گسترده‌تر از قدرت قهری مرسوم است.

کار مارسـیلیوس پایان مکتب گلاسیوس و جامعه مدنی کلیسایی مورد نظر آن را تسـریع کرد. دانته و ژان پاریسی می‌خواستند اپوزیسـیونی دربرابر ادعای پاپ برای حکومت زمینی سازمان دهند، اما تغییر مفهوم سنتی دو قلمرو و دو قدرت لازم برای اداره کردن حکومت مسـیحی زمینه نظرات آن‌ها را نیز از میان برد. منطق جدیدی برای تشـکیل حاکمیتی یکپارچه به وجود آمد که علیه درک سـنتی قرون وسـطی از قلمروی سـاخته و پرداخته الهیات با مسـئولیتی دوگانه بود. نظریه مارسـیلیوس

برای حکومت مقدمه‌ای بود برای برآمدن نظریه‌هایی کاملا سکولار درمورد حاکمیت که ظهورآن‌ها به قرون وســطی پایان می‌داد. اگر جامعه مدنی ترکیبی از قلمروهای مختلف بود و برای فعالیت‌هایش به آرامش نیاز داشت تا بتواند بر اساس عقل و طبق طبیعت خود کار کند، دیگر پاپ نمی‌توانست مدعی قدرت برای سازمان‌دهی زندگی عمومی باشــد. کلیسا، برای دفاع از حقایق معنوی مورد نظرش، راهی به‌جز استفاده از قوه سازمان‌دهی و قهری دولت نداشت.

پافشاری مارســیلیوس بر این که کلیسا نهاد زیرمجموعه دولت شمرده شود نقطه آغازین بحرانی طولانی در نظریه حکومت مســیحی به شمار می‌آید. دولت مورد نظر آگوســتین مسئول تنظیم روابط مادی و مالی استان‌ها بود، اما کار مهم رسیدگی به گناه‌کاری و ضعف بشــر در اختیار کلیسا بود. مارسیلیوس نظم اولویت‌ها را معکوس کــرد و ضربه ســنگینی به نظریه‌های "معرفت کلــی" و "حکومت جهانی" وارد کرد. حق حاکمیت به‌زودی جای خود را به‌عنوان یک مقوله غیرمذهبی پیدا کرد و دولت مدعی اقتدار نهائی بر تمام اشخاص حقوقی و حقیقی مقیم در یک منطقه جغرافیائی شــد. همگام با فشار ساختار سیاســی و اقتصادی جدید بر این مفهوم قرون وسطائی که جامعه مدنی حول محور مســائل دینی می‌چرخد، نظریه‌های نوین حق حاکمیت موجب بازتعریف دولت به‌عنوان باهمســتانی شــد که قدرتی بالای دست آن نیست. همزمان با از بین رفتن مبانی عمومی سیاسی و مذهبی در دوره نخست سنت نظری، مجموعه‌ای جدید از مقولات به وجود آمد که در درون آن می‌شد جامعه مدنی مدرن را تئوریزه کرد.

یادداشت‌های فصل ۲:

1. Saint Augustine, *The City of God*, trans. Marcus Dods (New York: Random House, 1950), 159.
2. Ibid., 477.
3. Ibid., 482–3, 484–7, 502–4.
4. Ibid., 692–3.
5. Ibid., 63.
6. Ibid., 699.
7. Ibid., 112–3.
8. Ibid., 481–2.
9. Ibid., 410.
10. Ibid., 696.
11. Ibid., 693–4.
12. Ibid., 694–5.
13. Ibid., 698–99.
14. Arthur Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge: Cambridge University Press, 1936).
15. Otto Gierke, *Political Theories of the Middle Age*, trans. Frederick

William Maitland (Cambridge: Harvard University Press, 1987).

۱۶. بنگرید به:

Susan Reynolds, *Kingdoms and Communities in Western Europe*, 900–1300 (Oxford: Oxford University Press, 1984).

۱۷. بنگرید به فصل ۵ این اثر برای گزارشی عالی از رشد نظریه‌ای طبیعی در کلیسای قرون وسطی و رسته‌باوری دولت (state corporatism):

Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

18. Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Harper & Brothers, 1960), 1:201.

19. Thomas Aquinas, "Commentary on the Ethics," in Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1963), 299.

20. Ibid., 300.

21. Ibid., 311.

22. Thomas Aquinas, "On Kingship," in Dino Bigongiari, ed., *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas* (New York: Hafner, 1953), 175–9.

23. Ibid., 176.

24. Dante Alighieri, *On World-Government*, trans. Herbert Schneider (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949), 9–10.

25. Ibid., 20.

26. Ibid., 68.

27. Ibid., 52–80, 71–3.

28. Ibid., 79.

29. Ibid., 20.

30. Ibid., 6.

31. Ibid., 77–80.

32. Giles of Rome, "On Ecclesiastical Power," in Lerner and Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy*, 392.

33. Ibid., 396.

34. John of Paris, "On Kingly and Papal Power," in Lerner and Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy*, 411–2.

35. Ibid., 413.

36. Marsilius of Padua, "The Defender of the Peace," in Lerner and Mahdi, eds., *Medieval Political Philosophy*, 445–6.

37. Ibid., 449.

38. Ibid., 449–50.

39. Ibid., 479.

40. Ibid., 478.

فصل ۳
جامعه مدنی و گذار به مدرنیته

دوران گذار هیچ وقت آســان نبوده و گذار به مدرنیته نیز از این قاعده استثنا نیست. فروپاشی زندگی مذهبی، سیاسی و اقتصادی در دوران قرون وسطی چنان هرج‌ومرج و بی‌ثباتی آفرید که تئوریزه کردن منطقی جامعه مدنی را غیرممکن کرد. تئوری‌های قدیمی مناســب نبــود و تئوری‌های جدیدی هنوزعرضه نشــده بــود؛ جامعه مدنی دیگر به صورت جهانی، سیاســی و یا حکومتی مذهبی دیده نمی‌شــد و ساختارهای اقتصادی و سیاسی مدرن دوران طفولیت خود را می‌گذراندند. پیش از آنکه رنسانس حملــه ویرانگــر خود را آغاز کند، قــدرت فزاینده بازارها و دولت‌های ملی، ســاختار سلســله‌مراتبی فئودالیســم و مراتب و درجــات و موقعیت‌های ویــژه آن را به‌تدریج فرسوده بود. فهم سیاست به‌عنوان بازوی قهریه جامعه مدنی مسیحی اصل نیرومندی را برای مشــروعیت به وجود آورده بود. اما حکومت مسیحی در اثرهرج‌ومرج سیاسی در ایتالیا و بحران مذهبی در آلمان در هم فرویخت.[۱] ساختار جهانی آن نمی‌توانست با مراکز مســتقل سیاســی، که رشد بازار آن‌ها را تقویت کرده بود، همساز شود و دیر یا زود محکوم به فروپاشی بود.

مشغولیت فکری نیکولو ماکیاولی (Niccolo Machiavelli) به مسئله فساد سیاسی سبب شد که او به سمت فضیلت مدنی متمایل شود، فضیلتی که منبع تغذیه قدرت رم بود. اما وامداری او به گذشــته مانع از این شــد که بتواند جامعه مدنی را خارج از

چارچوب آشـــنای جمهوریت تئوریزه کند. با همه این‌ها، رویکرد ســـراپا سکولار او به سیاست مقدمه درک مدرنی از حکومت و جامعه شد. واتیکان هنوز از اینوسنت سوم و بونیفاس هشـــتم برای صحت ادعای خود نقـــل قول می‌کرد و یا حتی به گفته‌های گلاســـیوس استناد می‌آورد تا دیدگاه محدودتری را توجیه کند، اما برای همه روشن بود که نظم کهنه به‌ســـرعت در حال فرسایش است. دیدگاه سکولار ماکیاولی درباره اقتصـــاد قدرت و نیز آزادی وجدان ناشـــی از جنبش اصـــلاح دینی (Reformation) مقدمه‌ای بود تا جامعه مدنی حول منافع شخصی سامان یابد. توماس هابز (Thomas Hobbes) پدیدار شـــدن فرد حســـابگر را اعلام می‌کرد که حوزه عملش جامعه مدنی ســـامان‌یافته از سوی دولت اســـت. دیگر چیزی نمانده بود که تلاش قرون وسطی در فهم دو حوزه پاپ و پادشـــاه به‌عنوان نظام‌های مکمل یک حکومت مســـیحی جهانی خاکسترنشین شود.

ماکیاولی عناصری ازتلاش‌های قبلی برای دستیابی به فضیلت و تعادل را در نظریه خـــود گنجاند، بدون آنکه اجـــازه دهد عامل اخلاقی به صورت ابـــدی در آن دخالت کند. او عواقب تمرکزگرایی پاپ را اســـفبار می‌دانســـت، امری که به موازات خود به تمرکز و تحکیم ســـلطنت مطلقه در سراسراروپای غربی منجرشد. تمرکز قدرت، هم در کلیســـا و هم دولت، به قیمت تحت فشار قرارگرفتن ترکیب پیچیده‌ای از طبقات میانی، صومعه‌ها، پارلمان‌ها، شـــهرها و اصناف و اقشاری تمام شد که دورنمای اواخر دوران فئودالیســـم بودند. تقریبا درهمه جا، ساختار قرون وسطایی شرکت‌ها و اصول نمایندگی آن دوران در حال زوال و فروپاشـــی بود. فراوان شدن بازارهای گسترده‌تر، الگوهای توســـعه‌یافته مبادلات، بهبود ارتباطات و امکانات حمل و نقل به مقصدهای دورتر شـــروع به تضعیف انحصارهای محلی کرد کـــه از صنف‌محوری و حکومت‌های فدرالی قرون وسطی حمایت می‌کردند. کنترل تجارت به‌تدریج از دست مراکز محلی خارج شد و به دســـت بوروکراسی‌های متمرکز سلطنتی افتاد که برای بهره‌برداری و تغذیه از آن ظهورکرده بودند. از اینجا بود که بورژوازی تجاری شروع به شکل گرفتن کرد و گرایش اولیه آن متحد ســـاختن خود با قدرت متمرکز سلطنتی بود تا در برابر خصومت طبقه اشراف از آن محافظت کند و از درآمد مالیاتی و وام‌های آن بهره برد. پادشـــاهان یاد گرفتند که چگونه منابع ملی را به خدمت گیرند، تجارت را گســـترش دهند، جنگ راه بیندازند، و روابط خارجی را هدایت کنند. بوروکراسی‌های آن‌ها نیز برای هموارســـازی میدان سیاست و گســـترش حوزه عمل خود به سمت دور زدن و

نابود کردن موسسات میانی حرکت کردند.[۲]

پیامدهای این تمرکزگرایی بی‌شمار بود. قدرت سیاسی در اواخر قرون وسطی به‌شدت پراکنده بود، اما به‌تدریج در دست پادشاه متمرکز می‌شد. قدرت پاپ به‌تدریج محو می‌شد و برتری پاپ به کلیسایی منحصر شد که از سازمان‌دهنده جهان مسیحی به شریک کوچکی در دولت تبدیل شده بود، چرا که دین به‌آرامی به قلمرو ایمان شخصی عقب می‌نشست. سلطنتهای مطلقه الگوی مشخص سازمان سیاسی درسراسراروپای غربی شد و مفهوم حاکمیت واحد سکولار به محور تفکرات سیاسی تبدیل یافت.

شمال ایتالیا، به لطف نزدیکی‌اش به حوزه مدیترانه، به نیروهای بازار و تجارت خود شاخص بود. اما توسعه سریع روابط مدرن اقتصادی تا قرن نوزدهم هم جلوه سیاسی پیدا نکرد. سلطنت‌های وحدت‌یافته (و تمرکزگرا) در فرانسه، اسپانیا و انگستان به‌سرعت توسعه می‌یافتند، اما ایتالیا گرفتار آمیزه‌ای ضعیف از توسعه اقتصادی و فرهنگی و واپسگرایی سیاسی بود. ماکیاولی ـــ مانند دانته، مارسیلیوس و بسیاری از فرهیختگان ایتالیا ـــ فساد سیاسی گسترده و دخالت‌های کلیسا را در این امر مقصر می‌دانست، کلیسایی که آن‌قدر ضعیف بود که نمی‌توانست مملکت را متحد کند ولی آن‌قدر قوی بود که نگذارد دیگران این کار را بکنند.

ماکیاولی به‌خوبی آگاه بود که ادعای قدیمی کلیسا دیگرنمی‌تواند چارچوبی برای فعالیت‌های سیاسی عرضه کند. کشورداری (statecraft) میدانی خالی را اشغال کرده بود و دیگر نمی‌شد آن را با یک اصل کلی مشروعیت‌بخش سازمان داد. قتل، فریب، خشونت و خودخواهی تنها سرچشمه‌های کنش سیاسی بودند، و "شهریار" تنها با تکیه بر قوت و مهارت و جاه‌طلبی‌اش استوار ایستاده بود. قدرت خام مهم‌ترین عنصرسیاست بود. ماکیاولی به شهریارِ خلاق و سنت‌های مدنی رم باستان برای پاکسازی نهادهای قدیمی و ایجاد جامعه مدنی نظر داشت.

ماکیاولی در تحلیل‌های خود، چه از شاهزاده‌نشین‌ها و چه جمهوری، به ظهور و زوال حکومت‌ها و سازمان‌دهی پتانسیل قدرت سیاسی علاقه‌مند بود. او می‌دانست که قلمروهای مهم فعالیت بشری خارج از حوزه سیاست است، اما بازسازی و تقویت حکومت را پیش‌نیاز زندگی متمدنانه می‌شمرد. مسائل خصوصی مذهب، خانواده، اقتصاد و اخلاق، تنها در حدودی مورد علاقه‌اش بودند که بر توانایی اهل سیاست

برای حفظ یکپارچگی جامعه مدنی اثر داشـــتند. این مسئله روشن می‌کند که چرا او مفهوم حکومت را به صورت نیروی سیاســـی ســـازمان‌یافته‌ای می‌دید که درمحدوده خود برتری دارد، در جســـتجوی حداکثر قدرت در رابطه اش با دیگر کشـــورها است، و در تـــلاش برای کنترل، تنظیم و ســـازماندهی قلمروهای فرعـــی زندگی در جهت منافع خود اســـت. او، در شـــ*هریار*، طبیعت قدرت و شـــرایط فعالیت سیاســـی را در فضای هرج‌ومرج بررســـی می‌کند و می‌گوید شـــهریاری باید "یک کارهنری"[۳] باشد. اما جمهوریت ثبات و مشـــروعیت بیشـــتری از حکومت شهریاران و شهزادگان دارد و ماکیاولـــی در اثر دیگرش، *گفتمان‌ها*، به فراتر ازاهداف کوتاه‌مدت رهبران نظر دارد و به دنبال پاسخ این سوال است که قدرت چگونه می‌تواند زندگی متمدنانه در شهرها را حفظ کند. او، که در روزگار فروپاشی و ناکامی زاده شده بود، با تاکید بر سیاست، پیشـــگامِ شـــماری از عناصر مدرن در نظریه جامعه مدنی بود، حتی اگر این نظریه‌ها ریشـــه در طبقه‌بندی‌های باســـتانی داشـــتند که به صورت اصلی خود درآن شرایط مناسب نبودند.

فضیلت و قدرت

شـــ*هریار* ماکیاولی دقیقا درباره وضعیت منقلب سیاســـی بود، وضعیتی که اراده‌های مختلف در حال جنگ بودند و منافع گوناگون بر آتش آن دامن می‌زدند. اگرحاکمان مشروعیت نداشتند و شهروندی واقعی ممکن نبود، تنها قدرت می‌توانست امور بشری را ســـامان دهد. ماکیاولی، که حکمرانان جدیدی را در کلیســـا و حکومت پیش‌بینی می‌کرد، نوآوری سیاسی را تنها نیرویی می‌دانست که در آن دوران فاسد می‌توانست زندگی عمومی را تا حدی منسجم گرداند. با تمام اهمیتی که ماکیاولی برای سیاست قائـــل بود، به امور خصوصی هم توجه نشـــان داد؛ منتها به ایـــن دلیل که بر توانایی شـــهریار برای حرکت آزادانه اثر می‌گذاشت. او می‌دانســـت که نظم ماندگار سیاسی بر موافقت و رضایت مردم اســـتوار اســـت و به محترم داشـــتن عادات و خواسته‌های مـــردم و بنیان‌های نظم اجتماعی موجود نیازمند اســـت. شـــهریار «باید نه به قوانین دســـت بزند و نه مالیات‌ها را تغییر دهد»، باید مواظب باشـــد در آنچه به زنان مربوط اســـت بی‌پروا نباشد و تلاش کند که شهرها را با شهروندان و نهادهای خودشان فتح کنـــد. قبـــل ازهرچیز، باید بداند که مهم‌ترین مســـئله برای مردمش اموال شـــخصی آن‌ها اســـت، «شـــهریار باید از گرفتن مال دیگران خودداری کنـــد؛ برای اینکه مردم

مرگ پدر را زودتر از میراثی که از دست داده‌اند فراموش می‌کنند».[۴] مهارت سیاسی سبب می‌شود که شهریار در کوتاه‌مدت دربرابر رقبایش پیروز شود، اما هیچ چیز جای ریشه‌های قوی و شبکه همراه آن را نمی‌گیرد؛ چیزی که کارآمدترین ترکیب قدرت و شکوه را در پی می‌آورد.[۵] پیروزی‌ها به‌سرعت محو می‌شوند، اگر همراه با پشتیبانی مردم و نهادهای سیاسی سازمان‌یافته نباشند. ماکیاولی روشن می‌گوید: «اگر شهریار کسی باشد که قدرت خود را بر مردم استوار کرده است، مردی فرمانده و شجاع است و مخالفت‌ها او را نومید نمی‌کند، هرگز از احتیاط کردن غافل نمی شود، و از وفاداری مردمش به خاطر صفات شخصی خود و نهادهایی که برپا کرده برخوردار است. چنین کسی را مردم هیچ‌گاه رها نمی‌کنند و می‌تواند قدرت خود را مستحکم کند.»[۶] شهریار خردمند نهادهایی را تاسیس می‌کند که از زندگی و اموال مردم حفاظت کنند، به قلمروهای مختلف سازمان‌های اجتماعی احترام می‌گذارد و به مردمش کمک می‌کند تا معیشت خود را تامین کنند.

> هر شهریاری باید برای استعدادها عزت قائل شود، فعالانه مردان توانمند را تشویق کند و به آن‌ها که در حرفه خود سرآمد هستند احترام بگذارد. سپس باید شهروندان خود را تشویق کند که در کمال صلح و صفا به حرفه خود بپردازند، چه تجارت باشد چه کشاورزی و هر شغل دیگری که دارند. کسی نباید بترسد که دارایی خود را افزایش دهد، برای اینکه مبادا کسی از او بگیرد، و یا کسی از راه انداختن کاری به خاطر مالیات بالا منصرف شود. برعکس، شهریار باید آماده باشد که به مردانی که می‌خواهند این کارها را انجام دهند، و آن‌ها که تلاش می‌کنند که موفقیت شهر و یا حکومت را افزایش دهند، پاداش بدهد. او باید در زمان‌های مناسبی از سال، برای سرگرمی مردم، نمایش‌ها و جشن‌هایی ترتیب دهد. ازآن‌جا که هر شهر به دو بخش اصناف و مسکونی تقسیم شده است، او باید هر از گاهی به هر یک از آنها سر بزند و حسن نیت خود را نشان دهد. اما در همه حال باید شان و موقعیت خود را حفظ کند وهیچ‌وقت چیزی طلب نکند.[۷]

دغدغه ماکیاولی، مانند دانته و مارسیلیوس، امنیت بود و مانند آن‌ها به سیاست روی آورد تا امنیت را تامین کند. با همه اهمیتی که برای میزانی از خودگردانی فعالیت‌های اجتماعی قائل بود، همه چیز را در گرو دوراندیشی و خرد شهریار می‌دید. درمحیطی فاسد، تنها استفاده خلاق ازقدرت سیاسی می‌توانست جایگزین روحیه پرتلاش اجتماعی شود که زمانی رم را به عظمت رساند. کتاب *شهریار* او

توصیه‌هایی عملی برای رهبری در دوران فساد ارائه کرد، ولی قلب ماکیاولی همیشه بـا جمهوریت رم بود. او به دنبال بنیان سیاسـی مسـتحکم و سـالم‌تری از تکیه به اقدامات شـهریار بود و امیدوار بود که قانون اساسی ترکیبی رم و دولتی محبوب، که برآمده از آنچنان قانونی باشـد، این بنیان را فراهم سازد. در شرایط مناسب، زندگی مدنی پرجنب‌وجوش می‌تواند حامی آزادی، ثبات و سیاسـت‌های دوراندیشانه باشد. اگر شـهروندان منافع عموم را بالاتر از منافع خود بدانند، می‌توانند خود را و دیگران را از فسـاد شـخصی حفظ کنند. او، که باور داشت زمانه او نیاز به درس‌هایی درباره فضیلت سیاسـی دارد، رساله *گفتمان‌ها* را نوشت: «همیشه علاقه‌ای طبیعی داشته‌ام که خدمتی برای منفعت عمومی انجام دهم.»[۸]

رم را جنگ طبقاتی تجزیه کرد، اما نهادهای آزاد جمهوری و جامعه مدنی متمایز، اختـلاف طبقاتی را در خدمت وحدت درآوردند. آن‌ها که سـقوط رم را به درگیری مداوم بین اشـراف و توده مردم نسـبت می‌دهند، به‌اشتباه، مهم‌ترین نقطه قوتش را نقـد می‌کنند. تحلیـل ماکیاولی از تاریخ به او درس مهمـی آموخته بود که «در هر جمهـوری دو طبقه متفاوت وجـود دارد، مردم عادی و طبقه بـالای جامعه و تمام قوانینـی که به طرفداری از آزادی وضع شـده‌اند حاصل منازعه میان آن‌هاسـت».[۹] مناقشـات اجتماعی را نمی‌توان از بین برد؛ اما می‌توان آن را با نهادهای مناسـب، زندگی سالم عمومی، و رهبری خلاق صورت متمدنانه بخشید.[۱۰] دولت‌ها زمانی ناکام می‌مانند که مناقشه‌های اجتماعی به نزاع سیاسی تنزل می‌یابد. اما ماکیاولی مطمئن بـود کـه این گونه نزاع‌ها می‌توانـد به حمایت از آزادی بینجامـد؛ اما در صورتی که نهادهای سیاسـی بتوانند اختلافات اجتناب‌ناپذیر ناشـی از جنگ طبقاتی و یا تلاش برای کسـب منافع شـخصی را حل و فصل کنند. کلید عظمت رم در توانایی واکنش نشـان دادن به درگیری‌ها درچارچوب قانون‌ها و نهادهایی بود که نمایندگی سیاسی را بـرای طبقـات مختلف تسـهیل می‌کـرد و آزادی طبقات و شـهر را به‌منزله یک مجموعه حفظ می‌کرد و در نتیجه حمایت گسترده مدنی را برای رهبری شهر فراهم می‌آورد. اگرسیاسـت سازمان‌دهی مناسبی داشته باشد، می‌تواند جامعه مدنی را نیز سازمان دهد. نصب داورانی که مسئول حفظ منافع مردم بودند (tribune)، که خود حاصل شورش علیه تلاش اشرافیت درنده‌خو برای به بردگی کشاندن مردم آزاد بود، نشـان می‌دهد چگونه قانون اساسی ترکیبی توانست، از دل نزاع‌های مدنی، فضیلت سیاسی به وجود آورد.

> بــه این ترتیب بود که داوران مردمی منصوب شــدند و نصب آنان نقش فراوانی در ثبات نوع حکومت در این جمهوری داشت. چرا که در دولت رم هر کدام از سه طبقه ســهمی داشــتند و این عمل چنان موفق بود که پس از گذار سلطنت به اشرافیت و سپس به دموکراسی، انتقال قدرت به اشرافیت سلطنت را به‌کلی محو نکرد و قدرت اشرافیت نیز، زمانی که سهمی به مردم عادی داده شد، به‌کلی از بین نرفت. درست برعکس، اختلاط این سه طبقه حکومت مردمی کاملی را به وجود آورد، و... اختلاف بین مردم عادی و سنا بود که این شیوه کمال‌یافته را به وجود آورد.[۱۱]

تمام حکومت‌ها گرایشی طبیعی به زوال دارند و هر فلورانسی‌ای می‌تواند ببیند که چگونه فساد سیاسی همیشه با درخشش فرهنگی همراه است. داستان هشداردهنده رم دراین‌جا راهگشــا است؛ قدرت رم سبب شــد تا امپراطوری وسیعی به وجود آید. امــا موفقیت بــا خودش ثروت آورد و ثروت فســاد را وارد زندگی مردم در جمهوری کرد؛ جمهوری‌ای که با دوراندیشی و فضیلت شناخته می‌شد. به خاطر این شناخت، ماکیاولی وجود نهادهای آزاد و رهبری خردپیشــه را بااهمیت‌تر از همیشه می‌دید.[۱۲] ســاختار سیاســی ســالم می‌تواند منافع قلمروهای اجتماعی مختلف را تامین کند و ظرفیت سیســتم را برای کنش‌های ســریع و قاطع حفظ کند. راه حل این مســئله "قانون اساســی ترکیبی" اســت که رهبر و نخبگان و توده مــردم را با هم درآمیزد؛ یعنی ترکیب اصول سلطنت، اشــرافیت و دموکراسی باشد. دولت‌های ترکیبی از آن انعطاف‌پذیری برخوردار می‌شــوند که ماکیاولی آن را برای دوران‌های دشوار سیاسی حیاتــی می‌داند.[۱۳] اما وقتی مقابله شــدید طبقاتی وجود داشــته باشــد حفظ تعادل نیروها ســاده نیســت و "قوانین زمین‌داری" رومی (Agrarian Laws) نشان داد که فعالیت‌هــای فرقه‌گــرا چقدرمی‌تواند مخرب باشــد. درس بزرگ رم، یعنی اســتفاده خردمندانــه از قدرت سیاســی به‌عنوان ابزاری برای کاهــش درگیری‌های اقتصادی، دراین مورد مغفول ماند ونتیجه آن مرگبار بود.

فشار توده مردم سبب ایجاد داوران تریبون‌ها شد، اما مردم عوام بلافاصله با اشراف وارد دعوا شــدند و بخشــی از امتیازات و اموال آن‌ها را مطالبــه کردند. ماکیاولی به این نتیجه رســید که ابزاری که برای حفاظت از رم به وجود آمده بود، علیه خودش استفاده شد و اوضاع را بدتر کرد. «این مشکل به آفت تبدیل شد و به اختلاف درباره قوانین زمین‌داری انجامید و در نهایت باعث زوال جمهوریت شد.»[۱۴] فشار طمعکارانه عوام ســبب ایجاد قانونی شد که مقدار زمین تحت مالکیت هر فرد را محدود کنند و

همه غنائم جنگی را میان عامه تقسیم نمایند. مشارکت یک‌طرفه و آشکار عوام در اموال اشراف چنان مستقیم به منافع طبقه خواص لطمه می‌زد که «در نظر آن‌ها مخالفت با چنین قانونی به معنای عمل در جهت منافع عموم تلقی می‌شد».[۱۵] نهادهای موجود نتوانست یکسویه رفتن طبقه عوام و خواص را مهار کند و طولی نکشید که جمهوری به زانو درآمد. قوانین زمین‌داری موجب همان دردسری شد که برای مهار آن این قوانین شکل گرفته بود. «در نتیجه، نفرت بین عوام و اشراف سنا آن‌قدر بالا گرفت که به جنگ مسلحانه و خون‌ریزی منجر شد و دیگر نه جایی برای میانه روی ماند و نه حرمتی برای رسوم مدنی. دادگاه‌های محلی هم نتوانستند علاجی برای مشکل پیدا کنند. ضمن آنکه هیچ‌کدام از طرفین درگیر هم دیگر به آن‌ها اطمینانی نداشتند. چاره هر دو طرف توسل به راه‌حل‌هایِ من‌عندی بود و هر طرف برای خود دنبال رئیسی بود تا مسئولیت دفاع از آن‌ها را به عهده بگیرد.»[۱۶]عوام ماریوس (Marius) را به‌عنوان کنسول خود برگزیدند و اشراف به سمت سولا (Sulla) رفتند؛ جنگ داخلی مداوم سبب شد که سزار کنترل گروه ماریوس را به دست گیرد و ژنرال پامپی در راس گروه سولا قرار گیرد. سزار نهایتا پیروز و نخستین دیکتاتور رم شد ولی «شهر دیگر هیچ‌گاه آزادی‌های خود را بازنیافت.»[۱۷]

دشمنی بین عوام و اشراف در دوره‌ای باعث ایجاد آزادی در رم شد، اما قوانین زمین‌داری سبب شد که نهادهای سیاسی نتوانند به علت فرقه‌گرایی، تغییرات لازم را در جمهوری به وجود بیاورند. تا زمانی که عوام فقر را می‌پذیرفتند و به داشتن نماینده در امور سیاسی راضی بودند، «همه به دنبال فضیلت بودند، فارغ از اینکه آن فضیلت کجاست و در خانه کیست. این سبک زندگی، صاحبان ثروت را چندان مطلوب نمی‌دید.»[۱۸] اما ترکیبی از فشار مداوم اشراف، افزایش عدم امنیت توده مردم و ناکامی نهادهای عمومی فاجعه آفرید. "نهادهای ترکیبی" مانند نهادهای مختلط حکومتی و مذهبی می‌توانند در شرایط مناسب و با رهبری خردپیشه جان به‌دربرند و موفق شوند، اما درگیری‌های طولانی اقتصادی توانایی آن‌ها را برای سامان‌دهی جامعه مدنی سالم کاهش می‌دهد. رم به ماکیاولی آموخت که مرگبارترین آفت سیاسی، منافع خصوصی بی‌حد و مرز است و فرقه‌گرایی محمل آن است.

مطالعه تاریخ ماکیاولی را متقاعد ساخت که فلورانس را همان خطری تهدید می‌کند که رم را نابود کرد.[۱۹] سیاست راه حل فساد است، برای اینکه تنها حس شهروندی‌گری می‌تواند مردم را از خودمحوری دور کند، یعنی همان چیزی که

بزرگ‌ترین تمدن باســـتان را به زیر آورد. اما نهادهای ضعیف سیاسی ضررشان بیش از منفعتشـــان است. منافع فردی بی‌مهار فلورانس را در معرض ویرانی قرار داده بود، همان‌گونـــه که در مورد رم اتفاق افتاد. تاریخ نشـــان می‌دهد کـــه: «مردم هیچ وقت ســـرخود دســـت به کار مفیدی نمی‌زنند، مگر اینکه ضرورت ایجـــاب کند؛ اما وقتی آن‌قدر آزاد هستند که هر کاری دلشان خواست بکنند، سرگردانی و بی‌نظمی همه‌گیر می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که گرسنگی و فقر مردان را کوشا و قانون‌مندی آن‌ها را درســـتکار می‌کند. تا وقتی که کارها به‌خوبی و بـــدون نیاز به قانون پیش می‌رود، نیازی به وضع قانون نیست، اما اگر این رسوم خوب از بین برود، قانون‌مندی بی‌فوت وقت ضروری می‌شود.»[۲۰]

ماکیاولـــی به این دلیل به دنبال قدرت سیاســـی بود تا جامعـــه مدنی را در دوران زوال ســـازمان دهد. ایتالیا ازهم پاشیده بود و زندگی عادی درشرایطی که جنگ‌های وحشـــیانه جریان داشـــت و اقتصاد ویران شـــده بود ممکن نبود. از دید او، گرایشـــی "مردآســـا" به ســـمت خیر عمومی، که رم را تقویت کرد، مغلوب رویکرد "زن‌آسا"ی مســـیحی و قدرت نامشـــروع و بی‌پروا شـــد. هیچ جامعه مدنی‌ای نمی‌تواند درچنین شـــرایطی ســـرپای خود بایســـتد، اما تاریخ رم درس مهمی به ما می‌آموزد: همه چیز بستگی به سیاست دارد.

دیدن اینکه اشتیاق مردم برای حکومت بر خویشتن از کجا می‌آید ساده است، چرا که تجربه نشـــان می‌دهد که شهرها اگر مســـتقل نباشند، چه از نظر سلطه و چه از نظر ثروت، رشد نخواهند کرد. حقیقتا جالب توجه است که چگونه آتن در طول صد سال پس از رهایی از جباریت پیسیستراتوس (Pisistratus) به چنان عظمتی رسید. اما جالب‌تر از آن مشاهده عظمت رم است، پس از آنکه خود را از دست پادشاهانش آزاد ســـاخت (و جمهوری شـــد). فهم علت آن بسیار ساده است؛ زیرا این نه سعادت افراد بلکه ســـعادت جامعه است که شهر را بزرگ می‌کند. و تردیدی نیست که تنها جمهوری اســـت که به خیر مشـــترک نظر دارد و می‌تواند آن را محقق کند؛ اگرچه ممکن اســـت برخی افراد در این قضیه ضرر کننـــد، ولی با وجود رنج گروهی اندک تعداد بسیار بیشتری نفع می‌برند و خیر عمومی محقق می‌شود.[۲۱]

عظمت ماکیاولی در این بود که او نهایتا به دیدگاهی کاملا ســـکولار برای ارزیابی زندگی بشـــر رســـید. او قلمرو سیاسی مستقل را بازســـازی کرد و امیدواربود که این قلمرو مســـتقل جامعه مدنی را ســـازمان دهد و ایتالیا را از زوال بیشتر نجات بخشد.

بـا این‌همه، با وجود اهمیتی که مثل کلاسـیک‌ها برای قدرت سیاسـی قائل بود، تا حدودی در قید مقولات میراث گذشـته گرفتار ماند. زمانه عوض شـده بود و با همه جذابیتی که جمهوری‌خواهی مدنی داشـت، به‌تنهایی نمی‌توانسـت جامعه مدنی را احیا کند. چیزهای بیشـتری مورد نیازبود، اما باید گـرد و غبار ضربه‌های کاری‌تر و خُردکننده‌تری که بر پیکر مفهوم مذهبی امپراطوری جهانی مسـیحی وارد شد، فرو می‌نشست.

جامعه مدنی و آزادی وجدان

اصلاحات دینی در آلمان، و حول نظریه مارتین لوتر، شـروع شد که تجربیات باطنی را محور قرار می‌داد و در نتیجه نقش کشیشان و موعظه‌های ظاهری آن‌ها را محدود می‌کـرد. دفاع او از مصون بودن قلمرو زندگـی خصوصی از تعرض نیز اثر عمیقی بر مفهوم مدرن جامعه مدنی گذاشت. در حقیقت، دست و پنجه نرم کردن لوتر با عدم قطعیت و تردید بود که او را به این سـخن پولس (سـنت پل) جذب کرد که «عادل [حق‌شـناس] به ایمان زیست خواهد نمود»* و برای سوالی که آزارش می‌داد، پاسخ یافت که چرا خداوند موجودات بی‌ارزش را رسـتگار می‌کند. این مسئله عنصر اصلی اختلافـش بـا مظاهر ایمانی در رم شـد. اعتقاد او به آمرزش از راه ایمان باعث شـد ارزش نهادها، اعمال خیر در دنیا، "کلیسـای همه جـا حاضر" (church visible) را در مقام عناصر فعال عقیده مذهبی یا تعیین‌کننده شـرایط رستگاری کمرنگ ببیند. «سـخن خدا را از هیچ راهی نمی‌توان دریافت، جز از طریق ایمان. پس روشن است که چون روح تنها به "کلام الهی" برای زندگی و درسـتکاری نیاز دارد، تنها با ایمان صرف آمرزیده می‌شـود و نه هیچ کار دیگـر؛ اگربا هر چیز دیگری قابل آمرزش بود، به "کلمه" (وحی) نیازی نداشت و در نتیجه به ایمان نیازی نبود.»[۲۲] خدا را نمی‌توان بـا اعمال ظاهری راضی کرد. آزادی و آرامـش روح را اعمال دنیوی لمس نمی‌کنند. مسیح و کتاب آسمانی تنها واسطه مشروع بین باورمندان و روح‌القدس است. این‌گونه مواضع، لوتر را مسـتقیما در برابر کلیسـا قرارداد، کلیسایی که لطف و فیض الهی را واقعیتی عینی می‌دانسـت که از طریق آئین‌های کلیسـایی حاصل می‌شود، موهبتی که از طریق آن بشـر در نظر خداوند مبرا از گناه و پذیرفته می‌شـود. اظهارات لوتر، مبنی بر اینکه یک فرد معمولی هم می‌تواند معنای انجیل را دریابد، حمله‌ای به قلب

* رساله پولس رسول به رومیان، ۱:۱۷

ادعاهای کلیسا بود. او تاکید داشت که امور ظاهری نمی‌تواند کمال ایمان را محدود کند؛ «بسیاری ازچیزها به ایمان مربوط می‌شوند، به عبارت دیگر، ایمان می‌تواند به‌تنهایی و بدون انجام کاری قانون (الهی) را محقق کند و آمرزش بیاورد».[۲۳] به نظر لوتر، کلیسا حاصل وحدت مومنین بود و همه با هم برابر بودند. با چنین عقیده‌ای، او به پادشاهی مسیحی، که وابسته به سلسله مراتب کلیسا و اقتدار آن بود، پشت کرد.

هم‌زمان که اصلاحات دینی قوت می‌گرفت، لوتر مجبور شد به مسائل سیاسی نیز بپردازد. اهمیت او در تئوری‌های مدرن جامعه مدنی شیوه مفهوم‌سازی او از استقلال وجدان، وهمچنین مشخص کردن مسئولیت‌های دولت در وحدت عالم مسیحی بود که هنوز از گذشته الهام می‌گرفت. او در برابر ادعاهای پاپ برای قدرت و اقتدار دنیوی ایستاد. لوتر می‌خواست کلیسا انجیل را تبلیغ کند، به برگزاری آیین‌های کلیسا بپردازد و به امور روحانی متوجه باشد، و امور جسمانی را به تشکیلات مدنی قضا واگذارد. نظر غالب در قرون وسطی این بود که حاکمیت واحد و یکپارچه خداوند باید ازطریق دولت روحانی پاپ و دولت دنیوی پادشاه به اجرا گذاشته شود، اما الهیات لوتر مبتنی بر وجدان آزاد مسیحیان سبب شد که او مطرح‌کننده نظریه مدرن جامعه مدنی باشد. لوتر، مستظهر به وابستگی اولیه‌اش به شاهزادگان آلمانی، دستگاه محکمی از استدلال فراهم ساخت که در نقد حاکمیت پاپ در رم متکی به استقلال زندگی این‌جهانی مسیحیان و تقویت دولت بود.

لطف الهی نمی‌تواند نتیجه نوعی دادوستد باشد که در آن بشر برای راضی کردن خدا دست به اعمال ظاهری بزند. پاپ‌ها، آیین‌ها، شرعیات و کشیش‌ها برای رستگاری لازم نیستند. مراسم دینی و آئینی و تشریفات مذهبی برای نشان دادن اطاعت ظاهری، جایگزین قابل قبولی برای وحدت درونی عقل و دل نیستند. وجدان اکنون جایگاه ایمان است؛ «نه پاپ ونه اسقف ونه هیچ‌کس دیگرحق ندارد حتی یک مورد اجبار را به یک فرد مسیحی بدون رضایتش تحمیل کند.»[۲۴] لوتر مستقیما ادعاهای اساسی کلیسای متکی به تشریفات مذهبی را به چالش کشید و این نظر را که مردم می‌توانند ـــ و یا لازم است ـــ که با اعمال ظاهری کسب آمرزش کنند، رد کرد. بشر نمی‌تواند بر مسئله بیگانگی خود با خدا، از طریق اعمال خود غلبه کند. چیزی بیشتر از آن لازم است.

تاکید لوتر بر وجدان و ایمان، آموزه‌های مسیحیت اولیه را، که هرکس باید به خاطر دیگران زندگی کند، تحت‌الشعاع قرارنمی‌داد. مسئله اولویت‌ها است. کارهای خوب

به خودی خود سبب رستگاری نمی‌شوند. این کارها خوب قلمداد می‌شوند چون منبعث از ایمان اند؛ انسان خوب کار خوب انجام می‌دهد وانسان بد کارهای شیطانی می‌کند. تنها ایمان است که کارهای خوب را به سمت عظمت خداوندی هدایت می‌کند، نه به سمت شرارت منفعت‌طلبی فردی.[۲۵] «ما کارهای خوب را رد نمی‌کنیم؛ برعکس، آن‌ها را گرامی می‌داریم و تا حد ممکن آموزش می‌دهیم. ما آن‌ها را به خاطرخودشان محکوم نمی‌کنیم، بلکه این پیوست بی‌خدایانه به این کارها را محکوم می‌کنیم که فرض می‌گیرد راستی و درستی را باید از طریق اعمال نیک جُست؛ چرا که این فرض تنها ظاهر خوب کار را کافی می‌بیند، حتی اگر در واقع امر خوب نباشد.»[۲۶] لوتر در ابتدا امید داشت که کلیسا خود را اصلاح کند، اما به‌زودی برایش روشن شد که کلیسا هرگز قبول نخواهد کرد که به دکترین او توجه کند و حوزه کارهای خود را کاهش دهد. لوتر که می‌خواست دستاورد عملی الهیات خود را ببیند که متکی بر قلمروهای جداگانه مسئولیت (دولت و کلیسا) بود، و با نظر به واقعیت سیاسی آن دوران، برای بهبود کلیسا به قدرت سکولار روی آورد.[۲۷] او نخستین اصلاح‌طلبی نبود که این کار را می‌کرد و در حقیقت به سنتی قدیمی تکیه داشت وقتی از شهریاران خواست به اقتدار پاپ برای آمرزش مذهبی، سوءاستفاده از تکفیر، عشای ربانی برای مردگان و دیگر مراسم جاافتاده کلیسا پایان دهند؛ یعنی همان چیزهایی که لوتر ماهرانه جدل با آن‌ها را آغاز کرده بود. مدارس علمیه (دانشگاه‌ها) نیاز به اصلاحات داشتند؛ توجه به انجیل باید جایگزین الهیات اسکولاستیک می‌شد و مردم آلمان از اخاذی‌های رم نجات پیدا می‌کردند. او می‌دانست امور مربوط به ایمان جزء مسئولیت‌های شهریاران و شاهزادگان نیست. تنها مجمع عمومی کلیسا می‌تواند سوال‌های دینی را مطرح کند، اما درغیاب مسئولیت‌پذیری کلیسا برای رفاه پیروانش، اهالی دربار مجبورند اصلاحات اخلاقی کلیسا را رهبری کنند.

طولی نکشید که لوتر با سه ادعای اصلی طرفداران رم (Romanist) به مخالفت برخاست: برتری قدرت روحانی بر قدرت دنیوی، قدرت پاپ برای تفسیر کتاب مقدس، و برتری پاپ در مجمع عمومی کلیسا. او تخریب هرکدام از این سه دیوار را به نوبت شروع کرد و برای انجام این کار مسئولیت‌های دنیوی شاهان و شاهزادگان را تشریح کرد و در نتیجه کمک قابل توجهی به مفاهیم مدرن جامعه مدنی کرد.

اظهارات رم مبنی براینکه امور روحانی بر امور دنیوی در نظم خلقت برتری دارند، قرن‌ها پشتوانه ادعای کلیسا برای سازماندهی جامعه مدنی بود. لوتر همه آن‌ها را

رد کــرد و مبنایی الهیاتی برای جدایی حکومت از کلیســا بنیان گذاشــت که قدمی اساســی به سوی نظریه مدرن جامعه مدنی بود. او اعلام کرد که مسیحیان در جهان وظایــف مختلفی دارند، اما همه آن‌ها عضوی برابر در کلیســا هســتند. تقســیم کار اجتماعی به معنی رتبه‌بندی بزرگی و رستگاری نیست. همه کسانی که غسل تعمید شــده‌اند عضوی برابر در جامعه مدنی هستند؛ «در حقیقت، نهایتا، تفاوتی بین مردم عوام، کشیشــان، شاهان و شهزادگان، اسقف‌ها، یا به تعبیر طرفداران رم بین (قلمرو) مذهبی و (قلمرو) ســکولار نیست؛ همچنان که بین آن‌ها که در حرفه‌ای مشغول اند یا برای دســتگاه اداری کار می‌کنند و آن‌ها که مقامی در سلســله مراتب مســیحیت دارند تفاوتی وجود ندارد.»[۲۸] همه مســیحیان، از کشیشــان، آهنگران، کشــاورزان، اســقف‌ها، کفاشــان و شــاهزادگان، در برابر یکدیگر و کل جامعه مسئول اند. جامعه مدنی تمایزطلب به برابری مومنان نمی‌رســد. نظم ســکولار برای امور روحانی بسیار مهم است. تفاوت حوزه مسئولیت‌ها تفاوتی درارزش اخلاقی ایجاد نمی‌کند.

برای لوتر مخصوصا مهم بود که شــهریاران وظایف خود را در برخورد با کلیســای همه‌جاحاضر درک کنند، چون «مقام‌های مسیحی دولت باید حوزه مدیریت خود را آزادانه اداره کنند، بدون اینکه کسی مانع آن‌ها شود و یا از کسی بترسند، حال آن‌کس می‌خواهد، پاپ، اســقف، کشیش یا هر کس دیگری باشــد که با او سروکاردارند».[۲۹] اگر مقامات مذهبی قادر به نجات کلیسا نیستند، دراین صورت، شاهان مسیحی باید پا پیش بگذارند. حتی با وجود اینکه وجدان نمی‌تواند از مســائل ظاهری متاثر شود، خدا و رسولان او، همه مسیحیان ـ از جمله کلیسا ـ را تابع شمشیر دولت می‌دانند.[۳۰]

اگر شــاهان برای سلامت کلیســا به اندازه دیگران مسئول هستند، دراین صورت ادعای پاپ مبنی بر داشــتن اختیار نهایی در تفسیر کتاب مقدس نمی‌توانست پایدار بماند. کلید رســتگاری به همه جامعه مسیحی داده شــده بود و درک لوتر از کلیسا به‌مثابه "خانه معنوی همه باورمندان" نیازمند جامعه‌ای بود که مرکب از وجدان‌های آزاد، برابر و مســتقل باشــد. «هر کدام از ما کشیش هســتیم، زیرا به یک چیز ایمان داریم، یک انجیل داریم و یک آئین داریم؛ پس چرا نمی‌توانیم درباره آن بحث کنیم و یا درباره درست وغلط بودن مسائل با ایمان خود قضاوت کنیم؟»[۳۱]

دیوار سوم رم برتری پاپ در مجمع عمومی کلیسا بود. این دیوار هم، وقتی دو دیوار دیگر فرومی‌ریختند، نمی‌توانست سرپا بماند. لوتر متوجه بود که شاهان و امپراطورها در گذشــته شوراهایی تشــکیل داده بودند؛ از جمله کنستانتین که مهمترین شورای

مســـیحی را سازمان داد یعنی شورای نیقیه (Nicaea). پاپ می‌تواند با کتاب مقدس در تضاد افتد و کلیســا می‌تواند آلوده شــیطان شود. زمانی که این اتفاق بیفتد، آن‌ها را بایــد همه باورمندان در مجمع عمومی قضاوت کنند. شــاهان با دیگر مســـیحیان برابرند، اما شمشـــیر آن‌ها مســـئولیت خاص محافظت از کلیسا را بر عهده ایشان می گــذارد. «هیچ کس نمی‌توانــد این کار را مانند مقامات غیرروحانی (ســکولار) انجام دهد، مخصوصا که آن‌ها هم مسیحی و کشیش و مذهبی هستند و اختیارات مشابهی دارند. آن‌ها باید حوزه مدیریت خود را اداره کنند و هر کاری را که ضروری می‌دانند، بــدون اجــازه کس دیگری انجام دهند، چرا که خدا به آن‌ها حق اعمال قدرت بر هر کسی را داده است.»[۳۲] محدودیتی که لوتر بر رسوم کلیسا تحمیل کرد سبب شد که قدرت در حکومت متمرکز شــود تا وظیفه خالص‌سازی و دفاع از مذهب را در مقابل خطر رم به عهده بگیرد. به شــاهان محلی مســـئولیت قابل توجهی برای رفاه جامعه مدنی داده شد که جامعه‌ای از روابط بیرونی مومنانِ برابر تعریف می‌شد؛ مومنانی که در ایمان وحدت یافته اند.

وقتــی اصلاحات دینی شــتاب گرفت و توجه شــاهان یا شــهزادگان محلی به آن وســعت یافت، لوتر کوشــید خطوط بین مســئولیت‌های ســکولار و مذهبی آن‌ها را کمرنگ کند. او می‌خواســت که آن‌ها از کشــور خود آلمان در برابر دست‌اندازی‌های مالی پاپ محافظت کنند، ازدواج کشــیش‌ها را مجاز شــمارند، مراســم عشای ربانی برای مردگان را حذف کنند، خلع لباس کشیشـــان و تکفیر را کنترل کنند، روزهای جشـــن (مذهبی) و اعانه‌جمع‌کنی را پایان دهند، اشــراف و ثروتمندان را وادار کنند تا لباس‌های ســاده‌تر و کم‌زرق‌وبرق‌تر بپوشـــند، مدارس علمیه (دانشگاه‌ها) را اصلاح کنند، احکام شرعی را دور بیندازند، کنترل بازار و تجارت را به دست گیرند و به نفوذ سیاســی پاپ در آلمان پایان دهند.[۳۳] طرح لوتر که در تابستان پرحادثه ۱۵۲۰ آماده شده بود چیزی را که به نظر می آمد مناقشه‌ای الهیاتی است سیاسی کرد و موجی از خشم و نارضایی ملی را علیه رم برانگیخت. در این دوران بود که او به بازوی سکولار، قدرت قابل توجهی بخشید و در توضیح گفت: «این برعهده قدرت‌های سیاسی است که به دنبال مصالح مردم خود باشــند.»[۳۴] اســتقلال وجدان مسیحی از کلیسا اکنون حوزه سیاسی را برای سلامت جامعه مدنی مسئول می‌شناخت؛ لوتر خواستار آن بود که «پاپ از امور دنیوی کنار برود» و «بگذارد اربابان دنیوی بر سرزمین و مردم خود حکومت کنند و پاپ به موعظه و دعا بپردازد».[۳۵] به شاهان شمشیر داده شده تا اعمال

شیطانی را سرکوب کنند، تبهکاران را مجازات کنند و از مصالح مردم حفاظت کنند. سلامت جامعه مدنی اقتضا می‌کند که آن‌ها این قدرت را اعمال کنند.

اما تقاضای لوتر از شـاهان و شهزادگان محلی به این معنی نبود که همه مومنان می‌توانسـتند نقش کشیشـی را به صـورت برابر در جامعه مدنی احـراز کنند. همه مسیحیان در چشم خدا یکسان هستند، اما این به آن معنی نیست که در زمین هم همه با هم باید برابر باشـند. شـورش دهقانان درسال‌های ۱۵۲۴ـــ ۱۵۲۵ او را وادار کرد تا بین آزادی روح و جسـم تفاوت بگذارد و تـلاش عوام را برای ایجاد برابری از طریق ابزارسیاسی محکوم کند. او از زیاده‌روی‌های زمین‌داران و دهقانان هر دو انتقاد کرد و از آن‌ها خواسـت تا اختلافات خود را به نحو مسـالمت آمیزی حل کنند، اما روشـن کرد که پادشـاهی دنیوی نمی‌تواند بدون نابرابری وجود داشته باشد. برابری روح نیازی به برابری افراد ندارد. بر همین اسـاس، لوتر درخواسـت دهقانان را برای حمایت از آن‌ها در برابر اشراف رد کرد. به نظر او:

> آن‌ها دارند آزادی مسـیحی را یک آزادی کاملا دنیـوی تلقی می کنند. آیا ابراهیم و بقیه پیامبران برده نداشـتند؟ درس‌های سـنت پل را درباره خدمتکاران بخوانید؛ این بندگان خانگی در آن دوران چه کسـانی بودند؟ پس این تقاضا در برابر انجیل وزنی ندارد. اگر مردی مال ارباب خود را بگیرد سرقت است. برده می‌تواند مسیحی باشـد و آزادی مسـیحیان را داشته باشـد، به همان ترتیب که یک مرد زندانی و یا مریض می‌تواند مسیحی باشد، ولی آزاد نباشد. این تقاضا همه افراد را برابر می‌داند و سـلطنت روحانی را زمینی می‌کند؛ واین امکان ندارد. برای اینکه سلطنت زمینی نمی‌تواند بدون نابرابری افراد پایدار بماند و به همین دلیل اسـت که برخی زندانی هستند، برخی ارباب اند وبرخی رعیت و جز آن‌ها. [۳۶]

ادعای لوتر که آزادی یک مسـئله وجدانی و باطنی اسـت نتایج شـومی داشـت. وابسـتگی او به شـهزادگان و سرسـپردگی او به سنت سیاسی سـازگاری در مکتب سـنت پل (Pauline) او را به این نتیجه رساند که مردم همیشه موظف به اطاعت از حاکمان خود هسـتند، مگراینکه ایمان مستقیما به خطر بیفتد و یا جنگی ناعادلانه راه بیفتد. «مسـیحیان باید حاکمیت مقامات را بپذیرند و آماده باشند که هرکاری را برای آن‌ها انجام دهند، نه برای اینکه به آمرزش می‌رسـند، زیرا به خاطر ایمان خود

هم‌اکنون رستگار هستند، اما هر جا که روح خداوند باشد آنجا آزادی است* و با این آزادی آن‌ها باید به دیگران و مقامات خدمت کنند و آزادانه و از روی عشـــق اطاعت کنند.»[۳۷] اطاعت ازمقامات هیچ ربطی به رستگاری ندارد. مسیحیان باید از دستورات قدرت غیرروحانی اطاعت کنند، نه فقط چون برای رســتگاری و درســتی لازم است، بلکه به خاطر اینکه مهم اســت به حاکمانی حرمت بگذاریم که نظم را برقرار و ایمان را پایدار نگاه می‌دارند. اطاعت ممکن اســت ســنگین تمام شــود، اما آینده هرکس بستگی به کمال وجدان او دارد. مهم نیست چقدر شرایط بیرونی مشکل باشد؛ ایمان همیشـــه محافظ روح مسیحیان اســت. «با آنکه خودکامگان برای انجام خواسته‌های خود متوســل به خشونت و بی‌عدالتی می‌شــوند، تا زمانی که چیزی خلاف نظر خدا نخواهند، خســارتی وارد نمی‌کنند.»[۳۸] شمشــیر برای مجازات تبهکاران و حفاظت از درســتکاران است و اگر در خدمت شــیطان قرارگیرد مجازات آن به خداوند مربوط می‌شود.

لوتر، برای اینکه مشــکلات آشــکار این نظر خود را رفع کند، ادعا می‌کرد که چون مسیحیِ حقیقی بی چون‌وچرا به خواسته‌های قانون گردن می‌نهد، بنابراین، نیازی به اعمال زور در مورد او وجود ندارد. برای آن‌ها که از روح‌القدس پیروی می‌کنند، نیازی به اســتفاده از قدرت حکومت و شمشیر نیســت، بنابراین، اختلافات کمتر می‌شود و اثرات خشــونت حکومت کاهش می‌یابد. «اگرهمه دنیا را مســیحیان حقیقی تشکیل می‌دادند، به عبارت دقیق‌تر: مومنان واقعی، در این صورت نیازی به شــاه، شــاهزاده، ارباب، شمشــیر و قانون نبود، آن‌ها به چه کار می‌آیند زمانی که روح‌القدس در قلب تمام مســیحیان اســت و به آن‌ها می‌آموزد که خطایی مرتکب نشــوند، همدیگر را دوســت بدارند، با میل و علاقه و شادمانی رنج بی‌عدالتی و حتی مرگ را از هر کسی بپذیرند. زمانی که هر خطایی تحمل شــود، هر کار خوبی انجام شود، نزاع، محاکمه، قاضی، تنبیه، قانون و یا شمشیر مورد نیاز نخواهد بود.»[۳۹] مسیحیان نباید وادار شوند که به خاطرهمسایگان زندگی کنند؛ اشتیاق آنان به این‌گونه همزیستی را ایمانشان به آنها می آموزد و بر وجدانشان نوشته شده است.

امــا فرزندان خــدا مجبورند در جوار فرزندان دنیا زندگــی کنند؛ توجیهی که لوتر بــرای قــدرت حکومت ارائه می‌داد متکی به حضور غیرمســیحیان بود و نه متکی به آنچه اگوســتین در همه انســان‌ها می دید و آن‌ها را مخلوق گناه فرض می‌کرد. دنیا

* مضمون آیه ای از انجیل؛ رساله دوم به کُرَنتیان، ۳:۱۷

پر از غیرمســـیحیان و مسیحیان دروغین اســـت. لوتر و همچنین رم می‌دانستند که اصلاحات مذهبی درآلمان به شهزادگان بستگی دارد. با آگاهی از این مسئله بود که او اعلام کرد خداوند دولت را آفریده اســـت تا مکمل حکومت مسیحی باشد. «به این دلیل دو قلمرو پاپ-پادشـــاه باید کاملا از هم متمایز شوند و هر دو باید باقی بمانند؛ یکی باید پرهیزکاری (درونی) به وجود بیاورد ودیگری باید صلح بیرونی ایجاد کند و مانع کارهای شـــیطانی شود؛ هیچ کدام بدون دیگری موثر نیست.»[۴۰] لوتر معتقد بود در جامعه مدنی می‌توان با زور کســـانی را که ایمان ندارند وادار به اطاعت کرد وعلت مخالفـــت عمیق او با ادعاهای پاپ درباره قدرت دنیوی هم همین بود. «به این دلیل خدا دو دولت گماشته است؛ دولت روحانی که به اراده خداوند و تحت فرمان مسیح مردم را مسیحی و وارسته می‌کند و دولت غیرروحانی (سکولار) که باید غیرمسیحیان و بدکاران را مهارکرده صلح ظاهری را حتی بر خلاف خواســـته آن‌ها حفظ کند.»[۴۱] شمشـــیر اگوستین هنوز به خاطرغیرمســـیحیان ضرورت داشت. مسیحیان به چیزی فراتر از انجیل نیاز ندارند اما باید از حکومت هم اطاعت کنند، چون قدرت قهری آن برای مقابله با ضعف اخلاقی دیگران ضروری است. «به این ترتیب، همه چیز به‌خوبی متعادل می‌شـــود، و شما همزمان، سلطنت باطنی خدا و سلطنت دنیوی و ظاهری را خشـــنود می‌کنید و با اینکه رنج از ناحیه شـــیطان و بی‌عدالتی را تحمل می‌کنید، در همان حال شـــیطان و ستمگران را هم تنبیه می‌کنید. از یک طرف، در برابر شیطان مقاومت نمی‌کنید و از طرف دیگر، مقاومت می کنید. از یک طرف مراقب آن اید که چه چیزی از آن شماســـت و از طرف دیگر مراقب اید که چه چیزی از آن همســـایه شماســـت.»[۴۲] تفاوت مشـــهوری که لوتر بین دنیای درون و وجدان آزاد مســـیحی از یـــک طرف و دنیـــای بیرونی نابرابری و اجبار از طرف دیگر قائل شـــد، ســـبب ایجاد تسلیم‌پیشگی سیاسی شد که پیامدهای عمیقی در قرن بیستم داشت.

امـــا دیدگاه لوتر این را هم ممکن ســـاخت که نظریه‌ای برای جامعه مدنی و دولت مطرح شـــود که وابســـتگی به رضایت کلیسا نداشته باشد. لوتر با سنت پل موافق بود که مســـیحیان باید با وجدان خود به خدا خدمت کنند و خشـــنودی دنیا را با اعمال بیرونی به دست آورند. شفقت قلبی مسیحیان برای غیرمسیحیان سبب طرح تئوری تعهد اخلاقی او شـــد. مســـیحیان در دنیا در اقلیت هستند و برای حفاظت از خود در برابر قدرتمندان و تبهکاران به قدرت سکولار نیاز دارند. قدرت سیاسی نظم را حفظ می‌کند، از اموال حفاظت می‌کند، قانون را به اجرا می‌گذارد، از فقرا مواظبت می‌کند،

کارهای شـــیطانی را تنبیه می‌کند و جامعه مدنی را امکان‌پذیرمی‌ســازد. «بنابراین، اگر دیدید شـــمار جلاد، مباشــر، قاضی، ارباب و شــاهزاده کم اســت و شما برای آن سمت شایسته هستید، باید پیشنهاد بدهید و آن سمت را بپذیرید، برای اینکه دولت ضروری اســت و نباید ناکارآمد، منفور و یا نابود شــود و نیز برای اینکه هیچ کس در دنیــا نتوانــد و جرئت نکند با آن در افتد.»[۴۳] مســیحیان ممکن اســت حکومت را به خاطر غیرمسیحیان بخواهند، اما لوتر آن را برای زندگی مبتنی بر ایمان نیز ضروری می‌دانست.

تاکیدات لوترهمیشــه روشــن بود. دو قلمرو در جوار هم در امور دنیوی همزیستی دارند، قلمرو خدا که زیر نگین مســیح اســت و قلمرو دنیا که زیر نگین دولت است. هرکــدام قوانین و مقررات خود را دارنــد. خدا صاحبان اقتدار زمینی را ایجاد و تایید می‌کنــد، برای اینکه هیچ ســلطنتی بدون قانون و قدرت قهــری نمی‌ماند. اما دامنه فعالیت‌های قابل قبول دولت محدود است به حفاظت زندگی، اموال و سایر مقتضیات زندگــی زمینی. «چون در مســئله روح خداوند فرمانرواســت و بــه هیچ‌کس اجازه فرمانروایــی بر دنیای باطن را نمی‌دهد.»[۴۴] عقیده و ایمان نمی‌توانند مشــمول قانون شــوند و قدرت دنیوی نمی‌تواند به نیابت از طرف روح قانون‌گذاری کند. جداســازی زندگــی عمومی و خصوصی در دیدگاه لوتر موجب می‌شــود کــه امور دنیای باطنی خارج از حیطه قدرت حکومت قرار گیرد؛ «هر فردی مسئول ایمان خود است و خود باید مراقبت کند که دنبال اعتقادات درســت باشــد.»[۴۵] کلیسا هیچ کاری به سیاست نــدارد و دولــت هیچ کاری به دنیای باطن نــدارد. هیچ‌کدام از آن‌هــا نباید جا را بر دیگری تنگ کند، چرا که وجدان سالم و دولت نیرومند از یکدیگر حمایت می‌کنند. «ازآنجا که باور داشتن و نداشتن مسئله‌ای است که به وجدان هر فرد مربوط می‌شود و از آنجا که این مســئله قدرت غیرروحانی را تضعیف نمی‌کند، حکومت باید به کار خــود بپردازد و اجازه دهد هر کس اعتقاد خود را بســته به توانایی و خواســت خود داشــته باشد و نباید کسی را به‌زور از عقیده‌ای بازدارد.»[۴۶] حتی مقابله با کفر وظیفه اسقف‌هاست، نه شهزادگان. حکومت در زمینه کار و بار مردم با یکدیگر اقتدار مشروع دارد. قلمرو خصوصی ایمان و اعتقاد خارج از حیطه قدرت حکومت است.[۴۷]

قدم مهمی که لوتر به ســمت تئوری ســکولار جامعه مدنی برداشــت در اصرار او بر اســتقلال وجدان افراد بود. نظر او مبنی بر اینکه "همه مومنان کشــیش هستند" کاملا با اســتقلال جامعه مدنی و نظم بازدارنده سیاســی ســازگار بود، البته تا زمانی

که در چارچوب وجدان فردی و برابری روح همگان در برابر خداوند تعریف می‌شـــد. اگر ســـه نظام خانواده، زندگی سیاســـی و امور کلیسا سه "نظم خلقت" در مسیحیت را تشـــکیل می‌دادند، مسیحیان به نظم سیاســـی نیز نیاز داشتند برای اینکه جامعه مدنی نمی‌توانســـت قدرت، تسلط و اقتدار لازم را برای زندگی بشر گمراه تامین کند. حکومت از مسیحیانی که در ایمان وحدت یافته‌اند در دنیای ناپاک حمایت می‌کند. لوتر اگرچه وجدان را در مرکز زندگی مســـیحی قـــرار داد، اما قدرت زیادی هم برای حکومت منظور کرد که ســـبب پایداری جامعه مدنی می‌شـــد، امری که برای زندگی ضروری بود اما برای ایمان مردم هم کمتر اهمیت نداشت.

لوتر با جداسازی دین از سیاست به تقویت حکومت کمک کرد و تاکید او بر تجربه باطنی مذهب پوششـــی الهیاتی برای رونق بخشیدن به قدرت شاهان و شهزادگان به وجود آورد. جامعه مدنی حوزه درگیری و اختلاف بود و حاکمانی دنیوی می‌خواست تا نظم آن را حفظ کنند. آزادی مســـیحی اکنون مســـئله‌ای باطنی و مربوط به ایمان بود. اگرچه، در نهایت، جزر و مد اصلاحات مسئله انتخاب مذهب را به حوزه اعتقادات شـــخصی و اراده شـــاهزادگان واگذارکرد. درسیاســـت، نظم روز بر محور اطاعت قرار داشـــت. لوتر، با واگذاری جامعه مدنی به قدرت شهزادگان و ندای باطنی مسیحیان، نتیجه‌های ظاهرا متناقضی از کوشش‌هایش برای منزوی کردن ایمان از آشوب جهان گرفت.

مســـیحیان لوتری ناگزیر نبودند جامعه مدنی را با اعمال خود تطهیر کنند. گرچه لوتر با جداکردن وجدان از مســـائل دنیوی به آینده اشـــاره داشـــت، عناصر مهمی از تفکر او هنوز در راه‌های گذشـــته حرکت می‌کرد که از قرون وســـطی باقی بود. درک او از جامعـــه مدنی تا حدود زیادی بر اســـاس نیازهـــای باطنی افراد بود که از زندگی در جامعه‌ای درگیر با نزاع مذهبی برمی‌خاســـت. اما هابز به نحو قاطعانه‌ای از گذشته بریـــد و به‌کلی خدا را از جامعه مدنی کنار گذاشـــت و جامعـــه مدنی او دیگر تنها بر حاکمیت سیاسی استوار بود و در نتیجه نزاع داخلی (بین دو پاره مذهب و سیاست) برای همیشـــه غیرممکن شـــد. جامعه مدنی او از منافع نوع جدیدی از افراد حسابگر حمایت می‌کرد.

حاکمیت، منافع و جامعه مدنی

کتاب *لویاتان*، نوشـــته مهم هابز در سال ۱۶۵۱، نشان داد که جامعه مدنی نمی‌تواند بدون قدرت دولت وجود داشـــته باشـــد. تلاش دقیق و همه‌جانبه او برای نشان دادن "قلب" و"اعصاب" و" مفصل‌ها"ی بدن سیاسی به این نتیجه رسید که همه اینها باید در منبع واحدی جمع آیند تا جامعه مدنی ســازمان داده شود و صلح داخلی مستقر گردد. جامعه مدنی تنها به‌مثابه "انسان مصنوعی" که " روح مصنوعیِ" حاکمیت در آن دمیده شـــده، می‌تواند نعمت تمدن را بـــرای افراد ارمغان بیاورد، افرادی که خطر مشـــترک در مقابل آن‌ها ناشی از برابری و تمناهای خود آن‌هاست. انقلاب انگلستان برای هابز هشدار بود و او را وادار کرد در جست‌وجوی پناه گرفتن در حکومتی باشد که هم‌ارز جامعه مدنی و ســـازنده آن باشـــد؛ جامعه‌ای که با مفاهیم مدرن و به‌عنوان قلمرو فعالیت بر پایه منافع شخصی تعریف می‌شود.

رئوس مطالب تئوری عمومی هابز به اندازه کافی آشناســـت. جامعه مدنی راه حلی برای غلبه بر عدم امنیت فراگیر اســـت، یعنی مشـــکلی که ناشـــی از تلاش همیشگی انســـان برای کسب قدرت اســـت تا از خودش حفاظت کند. همین عدم امنیت آدمی را وا می‌دارد تا تشـــنه انباشـــت قدرت باشـــد – «وضع حال او یعنی به دست آوردن چیزی در آینده که ظاهرا مفید اســـت»[۴۸] – و ســـبب می‌شـــود که او از یک چیز به چیز دیگر بپردازد، چون به دســـت آوردن هر چیز صرفا مشـــوقی برای یافتن چیزی دیگر اســـت. فرد حســـابگر جدید، در غیاب "خیر اکمل" که همه داوطلبانه به دنبال آن باشـــند، اهداف شـــخصی خود را تعریف می‌کند. به اعتقـــاد هابز، انگیزه آدمی در این اشـــتیاق پایان‌ناپذیر برای انباشت، چه ناشی از ریشه‌های عمیق انسانی باشد چه تحت تاثیر رشـــد جامعه کاپیتالیست[۴۹]، از آنجاســـت که «همه انسان‌ها تمایلی ابدی و خســـتگی‌ناپذیر به کســـب قدرت دارند که تنها با مرگ پایان می‌گیرد. علتش هم همیشـــه این نیســـت که مردمان به دنبال لذت بیشتری هســـتند و یا نمی‌توانند به قدرت متوســـطی قناعت کنند، بلکه این است که مطمئن نیستند قدرت و امکاناتی که دارند برای زندگی خوب کافی اســـت و در نتیجه به دنبال کســـب قدرت بیشتری هســـتند.»[۵۰] نیاز به کســـب قدرت بیشـــتر و بیشتر در ذات بشر اســـت و کنش همه انسان‌ها در وضع ماقبل سیاسی و ماقبل اجتماعی شدن آن‌ها موید آن است. هابز در ادامه گفت‌وگوهای دوره خود این وضع را "وضع طبیعی" بشر خواند.

این "میل به کسب قدرت"، وقتی با فرض برابری انسان‌ها از نظر هابز کنار هم قرار می‌گیرد، به تهدیدی برای جنگ‌های بی‌پایان شکل می دهد، مگر اینکه تحت کنترل قرار بگیرد. تناقض اساسی زندگی بشر این است که تمایل ساده ما برای داشتن امنیت و آسیب‌پذیری یکسان ما در برابر یکدیگر موقعیت تحمل‌ناپذیری را به وجود می‌آورد. در تئوری هابز، طبیعت جای گناه و محرومیت را در تباهی بشر می‌گیرد و او را متوجه دولت می‌سازد. برابری، منافع و عدم امنیت سبب جنگ و رقابتی می‌شود که "وضع طبیعی" ما را تعریف می‌کند.[۵۱]وقتی همه مردم دنبال یک چیز هستند «و هیچ قدرتی نیست که بتواند آن‌ها را بترساند»، عدم امنیت یکسان، ظرفیت‌ها و خواسته‌های یکسان ایشان جنگی دائمی به وجود می‌آورد. به نظر هابز، «این روشن است که وقتی انسان‌ها در شرایطی زندگی می‌کنند که هیچ قدرت مشترکی وجود ندارد که درآن‌ها ترس ایجاد کند، در حقیقت در شرایط جنگی زندگی می‌کنند؛ چرا که هر آدمی در مقابله با دیگران قرار دارد.»[۵۲]در غیاب قدرت سیاسی واحد و بازدارنده، مردم برای رقابت با یکدیگر وادارمی‌شوند به عقل و قضاوت و قدرت خود برای پیگیری منافعشان تکیه کنند. توضیح معروف هابز را در باره پیامدهای این خود-اتکایی ضداجتماعی و شبهه‌انگیز شایسته است در اینجا تکرار کنیم:

> در چنین شرایطی جایی برای صنعت نیست، برای اینکه نتیجه آن معلوم نیست، و چون چنین شد زراعتی روی زمین انجام نمی‌شود؛ دریا نوردی در کار نخواهد بود و واردات کالا از طریق دریا وجود نخواهد داشت؛ نه ساختمان‌های بزرگ ساخته می‌شود، نه ابزارهای حرکت و جابه‌جایی وجود دارد، زیرا این کارها به نیروی انسانی گروهی احتیاج دارد؛ هیچ دانشی از سطح زمین نخواهد بود؛ کسی حساب زمان و تقویم را نگه نمی‌دارد؛ هنری در کار نیست؛ ادب و کتابت نیست؛ جامعه‌ای در کار نیست، و بدتر از همه، ترس دائمی و خطر مرگ خشونت‌بار حاکم خواهد بود؛ و زندگی انسان در تنهایی، فقر، ناگواری، بدمنشی و کوتاهی خلاصه می‌شود.[۵۳]

جامعه مدنی بدون "قدرت مشترک" امکان ندارد و هرج‌ومرج "وضع طبیعی" (ماقبل جامعه و سیاست) به‌زودی زندگی را غیرممکن خواهد ساخت. تناقض عمیق در این است که اتکاء افراد به عقل فردی به‌سرعت به شرایط غیرقابل تحملی برای همه می‌انجامد و «نتیجه آن این قاعده و حکم عقلی خواهد بود که: هر انسانی تا آنجا که می‌تواند باید برای صلح تلاش کند؛ واگر نتواند به آن برسد، آنگاه ممکن است جنگ بجوید و به استفاده از مزایای جنگ روی آورد. اولین و بنیادی‌ترین قانون

طبیعت این اســـت که باید در جســـت‌وجوی صلح بود و از قواعد آن پیروی کرد.»[۵۴] منافع شــخصی عقلانی سرچشمه کنش افراد و بقای جمعی است و در مرکز زندگی طبیعی بشــر قرار دارد و به ما اجازه می‌دهد که "اولین قانون طبیعت" را اســـتنتاج کنیم که خود نیازمند جامعه مدنی اســـت. گــذر از بربریت به تمدن بود که صنعت، زراعت، دریانوردی، علم، اخلاق و فرهنگ را وارد تاریخ بشر کرد.

اما مردم نمی‌توانند در صلح زندگی کنند، مگر اینکه مایل باشند از "حق برخورداری از همــه چیــز" بگذرند و به آزادی محدودی راضی باشــند. این چشم‌پوشــی نتیجه محاسبه مزایای صلح است که به‌مراتب برتر است از منافعی که در فرض اتکا به هوش فردی خود می‌توانند جلب کنند، یا بتوانند بنا به اینکه داور نهایی در مسئله‌ای باشند که به آنها مربوط است، به دست آورند. عقل اجتماعی هابز جایگزین بنیان‌هایی مثل سلطنت مسیحی، اقتدار، رسوم، حقوق الهی شاهان، قدرت خام و سنت شد که پیش از این منابع شناسایی وظایف بودند. ایجاد جامعه مدنی ممکن نیست، مگر اینکه قول و قرارها عملی شــود و پیمان‌ها محترم بمانــد. اگر مردم با اطمینان پیش‌بینی کنند کــه دیگران خود را کنترل می‌کنند، می‌توانند با درجه‌ای از احســاس امنیت زندگی کنند. تنها حاکمیت واحد مقتدر می‌تواند امکان اجرای عدالت و محافظت از اموال را فراهم کند؛ «قبل از اینکه نام عدالت و بی‌عدالتی بیاید، باید نوعی قدرت قهری وجود داشته باشد تا انسان‌ها به طور برابر به تعهدات خود عمل کنند و این وادارشدن باید با تهدید به مجازاتی صورت گیرد که بســیار بیشــتر از منافعی است که آن‌ها ازنقض تعهدات خود خواهند برد؛ و برای اینکه این کار به نحو مناســبی صورت گیرد، که با قرارداد دوجانبه‌ای ممکن می‌شود، تا انسان‌ها حقوقی را که برای برخورداری از همه چیز وانهاده‌اند جبران کنند "قدرت" لازم است؛ و این قدرت نمی‌تواند قبل از تشکیل حکومتی مردمی (جامعه مشترک‌المنافع) به وجود بیاید.»[۵۵]

بالاتر از همه، هابز می‌خواست از عواقب پیگیری‌های بی‌حساب و‌کتاب برای کسب "رضایت" پیشــگیری کند. او بیشــتر از اغلب همقطاران خود می‌دانســت که جامعه مدنی شــامل افراد با منافع مختلف آنهاســت. مشکل این بود که چگونه ترتیبی داده شــود تا مردم منافع خود را درشــرایطی امن و مســالمت‌آمیز تعقیب کنند. جامعه مدنی نیاز به وضع قوانین و اجرای آن‌ها به واســطه قدرتی سیاسی و مشروع دارد.[۵۶] معیارعمومی هابز نســخه‌ای از قاعده طلایی بود: جایی که شــماری از مردم زندگی می‌کنند "رضایت" دست‌یافتنی نیست مگر اینکه فرد در حق دیگران کاری نکند که

خود نخواهد همان در حق او انجام شود. این به معنای آن است که او باید آماده باشد تا حق طبیعی خود را برای پیگیری "رضایت از همه چیز" رها کند، یعنی آن چیزی که اگر در جهان تنها بود پی می‌گرفت. تنها راهی که می‌توان از رقابت‌های ویرانگر و پرهرج‌ومرج جلوگیری کرد و قضاوت‌های فردی و منافع افراد را مهار ساخت استفاده متقابل از توافق و واگذاری حقوق اســت. اما هابز می‌دانست اگرچه موافقت دوجانبه افرادی که از حقوق خود دست می‌شویند خطر اتکا به عقل فردی را برطرف می‌کند، خلاف بدیهی‌ترین خواســته بشراســت که اتکا به شمشیر باشــد؛ حتی اگر توافق از پشــتوانه عقل برخوردار باشــد و برای مهار خطر جانی صورت گرفته باشــد، نیرویی نیاز است تا پشت تعهدات بایستد و این نیرو شمشیر است. محور اصلی دولت قدرت قهرآمیز آن است و جامعه مدنی هابز، که از سازمان سیاسی برخوردار است، نیازمند الزام و اجبار در ســطح وســیعی از امور بشری است. علاقه انسان به محافظت از خود نیازبه قدرت حاکمیتی دارد که بتواند حداقل شرایط را برای آرامش اجتماعی فراهم کند. جامعه مدنی تنها با وجود حاکمیت ممکن می‌شــود و بر پایه سیاســت اســتوار است و نمی‌تواند کاملا از حکومت متمایز باشد.

"وضــع طبیعی" مــورد نظر هابز و قرارداد اجتماعی ناشــی از آن ابزارهایی فرضی بود که او برای اســتدلال خود و تصویر کردن مســئله از آن اســتفاده می‌کرد.[۵۷] اما جامعه مدنی برای او حقیقی و عینی بود؛ ترکیبی از افراد ملموس، مشــخص و دارای هویت که خواســته قابل درک آن‌ها بهره بردن ازامکانات مادی و فرهنگی تمدن بود. آن چشم‌پوشــی از حقوق که او درباره آن ســخن می‌گفت، درحقیقت، نوعی انتقال قدرت بود. خواســته طبیعی انســان اندوختن قدرتی فزاینده است و آسیب‌پذیری او که هم‌اندازه آن خواســته است، به‌سرعت همه موافقت‌ها را خنثی می‌کند مگر اینکه از پشــتوانه اجرا برخوردار باشــند. مــردم در "وضع طبیعی"، برابــر و ناایمن و تنها هستند؛ انگیزه آنان برای محافظت از خود سبب تضعیف تلاش‌هایی می‌شود که برای جلوگیــری از پراکندگــی صورت می‌گیرد مگر آنکه این تلاش‌ها به صورت سیاســی ســازمان یابد و تحمیل شــود. هیچ قرارداد داوطلبانه‌ای بین مردم منزوی، بیمناک و رقیب نمی‌تواند در غیاب ســازوکاری وادارکننده دوام بیاورد، ســازوکاری که افراد را وادارکند طوری عمل کنند که گویی به هم اعتماد دارند. پایه استحکام جامعه مدنی ترس از هرج‌ومرج اســت و غلبه بر آن با قدرت حاکمیت، آن کنش سیاسی است که دولت و جامعه مدنی را همزمان تاسیس می‌کند.

عنصـــر مهمی از جامعه مدنـــی هابز به آن ایده قدیمی دولــت (جامعه‌ای با منافع مشـــترک یا حکومت مردمی) ناظر اســت که بیانی رسمی از ترکیب باستانی دولت و جامعه بود. اینکه جامعه مدنی باید بر اساس توافق داوطلبانه و دایمی برپا شود، بیان واحدی بود از اراده‌ای مشترک که در تاسیس جامعه مدنی و تدارک امنیت و ایمنی ســـازمان می یافت. جامعه مدنی تنها ابزاری است که مردم دارند تا برای محافظت از خود در برابر عواقب ویرانگر آزادی و برابریِ "وضع طبیعی"شان به کار گیرند. جامعه مدنی امکان ایجاد منبع واحدی برای خرد جمعی را، به جای هرج‌ومرج منابع متعدد عقل فردی، فراهم می‌کند:

> تنها راه تاســـیس چنین قدرت عمومی‌ای که بتوانـــد آدمیان را از هجوم بیگانگان و از آســـیب‌های یکدیگر محافظت کند و شـــرایط زندگی را چنان امن کند که بتوانند از طریق سخت‌کوشـــی و به واسطه ثمرات ارض خود را تغذیه کنند و زندگی آرامی داشته باشند این است که قدرت خود را به یک تن و یا به مجمعی از کسان تفویض کنند، تا از طریق شـــیوه اکثریت آرا اراده‌های مختلف آن‌ها را به "یک اراده" تبدیل کند: و این بدان معنی است که آن‌ها یک تن یا مجمعی از افراد را بگمارند تا نماینده ایشان باشد؛ و هرکس همه اقداماتی را که چنین نماینده‌ای در امور مربوط به صلح وامنیت عمومی راســا یا به واسطه انجام دهد *چنان بپذیرد که گویی خود عامل آن بوده اســت* و بدین طریق اراده خود را به اراده او و رای و نظر خود را به رای و نظر او تسلیم کند. این خود چیزی بیش از اجماع و یا توافق است؛ یعنی در واقع وحدت همگان است در یک شخص که به موجب عهد و پیمان همه با یکدیگر و به شیوه‌ای انتخاب می‌گردد که گویی در عقد آن هر کسی به دیگری چنین می‌گوید: *من حق خود به حکومت بر خویشتن را به این شخص و یا به این مجمع وا می‌گذارم و همه اعمـــال او را برحق و جایز می‌دانم، به این شـــرط که تو نیز حق خود را به او واگذار کنی و به همان نحو تمام اعمال وی را برحق و جایز بدانی*. وقتی این توافق صورت تحقــق بپذیرد، جماعتی که به این شـــیوه در یک شـــخص وحدت می یابد دولت (commonwealth) و یا به لاتین سیویتاس (civitas) خوانده می‌شود[۵۸].*

تاســـیس جامعه مدنی کاری سیاســـی بود. تفاوتی بین قانون واخلاق وجود ندارد. تمامی قدرت در حاکمیت تمرکز یافته است و قدرت به یک اندازه متشکل از حکومت و جامعه مدنی است. حاکمیت، چه از یک نفر یا چند نفر و چه از عده زیادی تشکیل

* بخش عمده ترجمه از: *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی، ۱۳۸۰، ص ۱۹۲. - ویراستار

شـــده باشـــد، باید به اندازه کافی قدرت داشته باشـــد تا جامعه مدنی را به جانشینی بـــرای محو تدریجی* "وضع طبیعـــی" در آورد. هیچ‌کس نمی‌تواند از انقیاد حاکمیت آزاد باشـــد، برای اینکه بدون آن، جامعه ازهم می‌پاشـــد و انســـان‌ها وارد جنگ همه در برابـــر همه می‌شـــوند. انگیزه‌های محافظت از خود همه کســـانی را که تحت یک حاکمیـــت هســـتند به اطاعت از قـــدرت برتری وا می‌دارد که قوانیـــن حاکم بر رفتار اجتماعی را مشـــخص می‌کند، دولت را سازمان می‌دهد، درباره مسائل مورد اختلاف تصمیـــم می‌گیرد، روابط خارجی را هدایت می‌کنـــد، جنگ و صلح را اداره می‌کند و دیگر اختیارات حاکمیتی را به اجرا می‌گذارد. و سرانجام اینکه تاسیس دولت زندگی متمدنانـــه را تعریف می‌کند. *لویاتـــان* مداوما به تئوری‌های قـــرارداد اجتماعی هوگو گروتیـــوس (Hugo Grotius) و ســـاموئل پوفنـــدورف (Samuel Pufendorf) حمله می‌کند که معتقدند جامعه مدنی قبل از پیدایش دولت وجود داشـــته اســـت. جامعه مدنی هابز با قدرت دولت سامان می‌یابد و دولت هم نگهدارنده آن است.

لویاتان برای نهادهای میانجی و تابع اهمیت زیادی قائل نمی‌شود. هابز از نظرسیاسی مخالـــف هر چیزی بود که قـــدرت حاکمیت را تضعیف کند. "ســـکوت قانون" قلمرو وســـیعی از فعالیت‌های فردی را به وجود می‌آورد که هابز می‌خواست از آن حفاظت شـــود، اما اســـتدلال می‌کرد که وجود نهادهای تابع تنها برای خدمت به نهاد حاکم است. این نوع نهادها در صورتی قانونی هستند که دولت آنها را به رسمیت شناسد و تنها در صورت موافقت حاکمیت است که می‌توانند بخشی از کل جامعه را نمایندگی کنند. اما این رواداری به هیچ عنوان نباید مســـئولیت حکومت برای برقراری صلح و دفاع از جامعه مدنی را به خطر بیندازد.[۵۹] او با هرگونه پیشنهادی برای قانون اساسی ترکیبی (یا مختلط) و تقسیم حاکمیت مخالف بود. حاکمیت باید بتواند مستقیما هر جا مســـئله مهمی هســـت بر افراد اعمال حاکمیت کند. جامعه مدنی دولت (حکومت مردم) اســـت و اراده حاکمیت نماینده آن اســـت. تا زمانی که حکومتی برقرار نباشد - نهادی عینی از کســـانی کـــه قدرت اعمال اراده حاکم را دارنـــد ـــ نه دولتی وجود دارد و نه جامعه مدنی؛ فقط "جماعتی بی‌ســـر" وجود خواهد داشـــت. توانایی حاکم برای پاداش دادن و مجازات کردن است که جامعه مدنی را قادر می‌سازد بر تاثیرات

* اصطلاحـــی کـــه مولف به کار برده به تناقض‌نمایی در منطق بر می‌گردد که به ناســـازه تپه (sand-heap) ترجمه شده است و منظور وضعیت‌هایی است که موضوع به‌تدریج تغییر می‌کند؛ مثل کودکی. بحث درباره سقط جنین هم از این همین مقوله است. از کی جنین صاحب هویت انسانی می شود؟ -و.

پرآشوب و اخلالگر تلاش‌های فردی غالب شود. تمام اقتدار اجتماعی بر گرد "خدای میرا" متمرکزاست، چرا که هیچ بدن اجتماعی بدون سر نمی‌تواند وجود داشته باشد. هابز تفاوت قابل توجهی بین حکومت و جامعه نمی‌دید. غیبت دولت به معنای ازهم پاشیده شدن جامعه است. با این بیان، سیاست بر طبیعت پیروز شده بود.

جامعه مدنی ممکن اســت به دولتی قدرتمند نیازداشــته باشد، اما هابز می‌دانست اقتصاد، علم، هنر و ادبیات نیز ناشی از احترام به قلمرو خصوصی افراد و تلاش آن‌ها بــرای بهروزی اســت. جامعه مدنی قلمروی هم بــرای زندگی جمعی و عمومی و هم علایــق فردی اســت. «بنابرایــن، آزادی افراد در آن چیزهایی اســت که برای اعمال آنان مقرر شــده و حاکم اجازه داده است.»[۶۰] با این‌همه، دامنه فعالیت‌های خصوصی بــه نحوی غیرمنتظره گســترده از کار درآمد. هابز قلمــروی از فعالیت‌های فردی را شناســایی کرده بود که دولت در آن نیازی به دخالت نداشــت، مگراینکه نظم مدنی تهدید شــود. جــان لاک از این قلمرو حمایــت می‌کرد و خواســتار گنجاندن آن به صورت حقی در قانون اساســی بود تا دامنه اعمال دولت را محدود کند، اما این هابز بود که تفاوت نظری مهم بین حوزه‌های عمومی و خصوصی را مشخص ساخت. هابز مایــل نبود به حــوزه خصوصی آن محتوای اخلاقی را بدهد که ویژگی لیبرالیســمی بود که پس از این به بلوغ رســید، چون نظریه دولت او برای نظریه جامعه مدنی‌اش ضرورت داشــت. هیچ‌یــک از «صنعت، فرهنگ، دریانوردی، اســتفاده از کالاها، بنای ســاختمان‌های بزرگ، علم شــناخت زمیــن، تقویم، هنر، ادبیات یــا جامعه» قبل از تشکیل قدرت حاکمیت ممکن نمی‌شد. اما این هم درست است که این فعالیت‌ها به نوبه خود مزایای تمدنی را نشان می‌دهند که جامعه مدنی آن را ممکن ساخته است. هابــز بعدها تئوری خود برای اختلاط حکومــت و جامعه مدنی را متعادل کرد، برای اینکه می‌خواســت بیشترین منافع را برای جامعه مدنی با استفاده از دولتی آینده‌نگر کســب کند. قدرت مســلط حاکم به خاطر این اســت که امکان زندگــی افراد تنها، آسیب‌پذیر و نامطمئن را در کنار هم فراهم آورد. جامعه مدنی را قدرت دولت تشکیل داده بود، اما هابز فضای قابل توجهی نیز برای ابتکارات خصوصی و فعالیت‌های عرفی، بیرون از مقررات دولت، در نظر گرفته بود.

آنچه برای او مهم بود ساختن چارچوبی بود که رفتار قابل پیش‌بینی را مجال دهد و محدودیت‌هایی بر قدرت دولت اعمال کند که ناشی از ضرورت‌های حفظ ثبات باشد. قدرت حاکم برای آن اســت که صلح داخلی را حفظ کند و در برابر دشــمن خارجی

از مملکت دفاع کند. این قدرت برای آن نیســت که همه را شبیه هم کند، بلکه باید برای مردم این امکان را فراهم کند تا خواســته‌های شــخصی خود را بر اساس نظمی معین پیش ببرند، «زیرا هیچ دولتی در جهان نیست که در آن قواعد کافی برای همه کردارها و گفتارهای آدمیان وضع شده باشد (و چنان چیزی هم ناممکن است)، پس ضرورتــا چنین بر می‌آید که آدمیان در همه اعمالی کــه قانون مجاز می‌دارد آزادند تا آنچه را که عقل خودشــان حکم می‌کند در مورد آنچه بیشــترین سود را برایشان در بــردارد انجام دهند.*»[۶۱] اصرار هابز بر اینکه قدرت مرکزی و تقســیم‌ناپذیر دولت امــکان برپایی جامعه مدنــی را ایجاد می‌کند نباید این نظر دیگــر او را که به همان اهمیت است در سایه قرار دهد که پایه هر حاکمیتی بهروزی و امنیت اعضای جامعه اســت. هدف از برپایی دولت محافظت از دارایی مردمان و حمایت از کســانی اســت که به دنبال ســعادت خود هســتند. هابز اغلب به خوانندگان خود یادآورمی‌شود که مــردم خردمنــد برای این از "وضع طبیعی" به ســوی جامعه مدنی حرکت می‌کنند که انتظاردارند منافع شــخصی آن‌ها حفظ شود. جامعه مدنی را نمی‌توان تنها با زور سازمان داد. تئوری "وظایف" هابز بر این اساس است که اطاعت از حاکمیت منافعی برای افراد ایجاد می‌کند که در وضع طبیعی ممکن نیست.

عقل‌گرایی هابز به او امکان داد تا تئوری دولت خود را بدون توجه به سنت، وحی، حقوق الهی شاهان، قانون شرع و سایر عناصر تئوری‌های پیچیده قرون وسطی تدوین کند. وضع طبیعی انسان، که همراه با ترس و انزوا است، به افراد اجازه نمی‌دهد که به گونه‌ای طبیعی اجتماعی باشند. مردم به‌طور خودجوش به یکدیگراحترام نمی‌گذارند، مگر اینکه منافعشــان ایجاب کند. از آنجا که هر قرارداد اجتماعی، درصورتی که هر کســی بتواند از آن بیرون رود، به‌ســادگی زیرپا گذاشــته خواهد شد، برای اطمینان از اینکــه اجرای تعهــدات به صورت هنجار درآید، لازم اســت حاکمیت بتواند بدون تبعیض و اســتثناء کســانی را که نقض تعهد می‌کنند مجازات کند. افراد در صورتی که از مجازات هراس داشــته باشند، در رفتار اجتماعی‌شان طوری عمل می‌کنند که گویــی به یکدیگر اعتماد دارنــد. هابز نهایتا چندان از اگوســتین فراتر نرفت؛ گرچه نظریه حاکمیت او، و نظریه همراه آن یعنی لزوم اطاعت از دولت، کاملا سکولار بود. بــا این‌همه، او از این نظریه عمومی قرون وســطی فراتر رفــت که اطاعت از دولت را به خاطر آن لازم می شــمرد که دولت را نماینده ارزش‌هایی متعالی می پنداشت. از

* ترجمه از: بشیریه، ۲۱۹.

نظر هابز، حقوق و اخلاق قبل از دولت وجود ندارد و حاکم است که اخلاق را تعریف می‌کند.

هابـز صنف گرایی قرون وسـطی را رها کـرد و در نتیجه دولت بـه ابزاری تقلیل یافت که مشـروعیتش بر توانایـی‌اش در حفاظت از زندگی خوب افراد اسـتوار بود. "خیر عامه" از نظریه سیاسـی برای مدتی حذف شـد و جایش را به منافع شـخصی داد. دولت (یا جامعه مشترک‌المنافع) اکنون به صورت "بدنی مصنوعی" درآمده بود که متشـکل از انبوه افراد حسـابگر بود که تمایل مشخص آن‌ها پیگیری منافع خود در شـرایط صلح و امنیت بود، توصیفی که پیام پشـت جلد معروف *لویاتان* را به نحو شـاخصی منتقل می‌کرد: حکومـت از فرد و به‌طور اخص از دارایی‌های شـخصی او محافظـت می‌کرد. هابز چنان حاکمیت مقتدر و نیرومندی خلق کرده بود که جامعه مدنی در غیابش اصلا نمی‌توانست وجود داشته باشد، اما او نظریه‌های باستانی را که مشغله فکریشان شکل دادن به طبیعت بشر بود رها کرده بود و چیزی بیشتر از این نمی‌خواسـت که محیطی حفاظت‌شـده وجود داشته باشد که مردم بتوانند در آن به دنبال منافع خود باشـند. به رسمیت شناختن فایده شخصی در دستگاه نظری هابز او را مرد آینده ساخت.

اما محدودیت‌هایی وجود داشـت کـه حتی او هم نمی‌توانسـت از آن فراتر برود. اصلاحات دینی به نظامی الهیاتی شـکل داده بود که افراد می‌توانند قاضی، مدافع و مدبر خود باشند. اما هابز، علی‌رغم فردگرایی‌اش، عمیقا نسبت به حسابگری شخصی مشکوک بود. هابز مطمئنا می‌خواست که مهار افراد را برای زندگی بهتر به خود آن‌ها بسـپارد، اما این فرض که حقیقت یک برداشـت شخصی اسـت به‌شدت او را نگران می‌کرد. اروپای شـمالی را موجی از مجادلات فرقه‌های پروتسـتان فرا گرفته بود که در زمیـن بارور دکترین اصلاحات دینی در زمینه قضاوت شـخصی، وجدان فردی و کشـیش بودن همگان رشـد کرده بودند. هابز می‌ترسید که این آشوب ذهنی سبب تضعیف اتحادی شود که او آن را برای صلح حیاتی می‌دید، دقیقا به خاطر اینکه آن صلح وابسـتگی نیرومندی به منافع شخصی داشت. یکی از دکترین‌های معروفی که او احسـاس می‌کرد برای جامعه مدنی نفرت‌انگیز اسـت این بود که «هرکسـی علیه وجـدان خود کاری بکند گناه کرده اسـت».[۶۲] حاکم برای مقابلـه با اثرات ویرانگرانه قضاوت‌های شخصی است که اقتدار و معنا و وظیفه و اخلاق را مستقر می‌سازد. علت آن هم دقیقا این اسـت که اگر مردم قاضی اعمال خود شـوند، اوضاع طبیعی به هم

می‌ریزد. قدرت سیاسی عقل را عمومی می‌کند و برای کنترل عواقب فاجعه‌بار منافع شخصی، که خود برای حفاظت از آن به وجود آمده است، ضروری است.

گـــذار از وضـــع طبیعی به جامعـــه مدنی یعنی رها کردن عقل شـــخصی و قضاوت فردی که لازمه رســـیدن به خیر مشـــترک و عمومی اســـت، اما هابـــز آنها را با هیچ نظریه مکملی درخصوص سعادت عامه یا معرفت عمومی جایگزین نکرد. بزرگ‌ترین دســـتاورد او اســـتنتاج قدرت سیاســـی حاکم از مجموعه برخوردهای انبوهی از افراد برابـــر و منفرد بود. هیـــچ پیوند درازمدتی میان اجزاء اتم‌های تشـــکیل‌دهنده جامعه مدنـــی فراتر از پیمان‌های آن‌ها وجود ندارد، پیمان‌هایی که نتیجه توافقی میان افراد عاقـــل و متوجه به منافع خود اســـت. هـــر عضوی از جامعه مدنی بـــه انگیزه تعقیب منافع خود حرکت می‌کند. اما منافع شـــخصی هرگز نمی‌تواند چیزی بیشـــتر از بیان عمومی تمناهای فردی باشـــد و جهت‌گیری هابز به ســـمت ســـازمان سیاســـی برای زندگی اجتماعی مقدمه شـــکوفا شـــدن قلمرو خصوصی لیبرال بود. هیچ چیزی برای هابز خصلت عمومی و جهانی نداشت مگر جست‌وجوی امنیت وصلح و تنها رابطه‌ای که او به آن توجه داشت رابطه بین فرمانروا و فرمانگزار بود. تمام موارد مربوط به عقل شخصی در حاکم مستحیل می‌شد که چون او شرایط صلح و ثبات را روشن می‌کند، باید قدرت نامحدودی برای اعمال هر دو می‌داشـــت، حتی به‌رغم خواســـت افرادی از رعایا یا فرمانگزاران. تعهد اجتماعی یعنی واگذاری حاکمیت فرد بر خویشتن به اراده فرمانروا که تنها عاملیتی‌ست که جامعه مدنی می‌تواند از طریق آن سخن بگوید. اما تنها دلیل وجودی حاکم برقراری صلح و امنیت اســـت و هابز با همه وســـعت بینشی که داشت نمی‌توانست در لیبرالیسم کلاسیک خود به چیزی عمیق‌تر از منافع فردی برای دستیابی به نظریه وظایف یا تعهدات برسد. این دکترین «مسموم که هر فرد را قاضی اعمال خیر و شر می‌داند» مشخصه همان "وضع طبیعی" است، دقیقا به خاطر اینکه قوانین مدنی در کار نیســـت. [۶۳] اقتدار قانون از اراده حاکم ناشـــی می‌شود؛ «در شـــرایط اختلاف میان آدمیان، اعلام اینکه انصاف چیســـت، عدالت چیست و فضیلت اخلاقی چیســـت، و نیز الزام‌آور ســـاختن آنها، نیازمند احکام و اوامر قدرت حاکمه و مقرر داشـــتن مجازات‌ها برای کسانی است که چنان احکامی را نقض کنند» * به این دلیل که آن "انسان مصنوعی" – یعنی دولتـــ جایگزین افراد می‌شود. [۶۴]

هابز شـــخصیت دوران گذار بود، او به جامعه ترکیب‌شده (از دولت و جامعه مدنی)

* ترجمه از: بشیریه، ۲۵۵.

در گذشته نگاه می‌کرد و زوال آن را پیش‌بینی می‌کرد. آسیب پذیری یکسان اعضای آن سبب رقابتی مداوم می‌شد که خطر تفرقه در جامعه مدنی را موجب می‌شد. این مشکل در زندگی شهری شایع بود. منافع فردی ممکن بود هرگز به‌طور کامل تامین نشود. فرد به تعریف هابز "مالک" خودش بود و اتمی از اتم‌های جامعه مدنی محسوب می‌شد، نه آنکه عضوی از جامعه‌ای بزرگ‌تر باشد و دارای فضلیت جزئی از کل بودن. روابط مبتنی بر آن "مالک بودن" نه تنها محتوای بده‌بستان اجتماعی انسان‌ها را تعریف می‌کرد، بلکه ماهیت انسان را نیز معین می‌ساخت. جامعه مدنی شبکه‌ای مصنوعی بود که کارش حفاظت از اموال و تامین نظمی معین برای تولید و مبادله بود. در جهانی از افراد منفرد و نامرتبط که هریک به فکر خویش است، "خیر مشترک" نمی‌تواند معنایی به‌جز سرجمع خواسته‌های اشخاص داشته باشد. عقل انسان دیگر ظرفیت او برای هم‌آمیزی و هماهنگی نبود. اکنون دیگر پاره‌عقلی بود که به یوغ تلاش‌های شخصی فرد در رقابت برای رسیدن به منافع فردی‌اش بسته بود. سیاست ساده و سرراست یعنی قهر و اجبار؛ سیاست چیزی بیشتر از سازوکار تامین امنیت نبود و البته نعمت مدنیت را هم ممکن می‌ساخت. اولویت دادن به قلمرو عمومی سبب شد که به لحاظ تئوریک، قلمرو متمایز منافع خصوصی نیز مشخص شود، اگرچه این قلمرو در مراحل جنینی بود. هابز پیش از همه نظریه بورژوایی دولت و جامعه را مطرح کرد که سپس در کارهای جان لاک بیانی روشن‌تر یافت و نهایتا آدام اسمیت آن را به اوج رساند.

اما هابز در نظام کهنه‌تر اندیشه هم کار می‌کرد و مهم‌ترین مثال آن علاقه او به حفظ عناصری از ایده باستانی دولت (جامعه‌ای با منافع مشترک) بود. نظریه‌پردازان قرون وسطی از نظر دینی به آن پرداخته بودند، اما هابز بیش از هر چیز متفکری *سیاسی* بود. علی‌رغم اینکه او منافع خصوصی را به رسمیت می‌شناخت و تمایل آشکاری داشت که تا حدودی فعالیت‌های خودجوش در این زمینه در جامعه مدنی جریان داشته باشد، زندگی عمومی را زیر سایه سیاست قرار می‌داد و آن را مسئول سامان‌دهی امور خصوصی می‌دانست. فرمانروا همه چیز را سامان می‌داد و تفاوت نهادینه‌ای بین دولت و جامعه مدنی وجود نداشت و هابزهرگز نظریه‌ای منسجم درباره قلمرو غیرسیاسی فعالیت‌های عمومی ارائه نداد. قدرت دولت مستقیما بر افراد رعیت یا فرمانگزار اعمال می‌شد. نهادهای میانجی نقش اندکی در *لویاتان* دارند و شواهد چندانی نداریم که نشان دهد هابز قصدی داشته که گرایش لیبرالیستی خود

را برای محدود ساختن قدرت حکومت با ارائه ساختاری برای حمایت از حقوق افراد مطرح ســازد. استثمار و اجبار همچنان از راه "فوق-اقتصادی" سازمان داده می‌شد و اگرچه هابز تمرکز بر منفعت را که بعدتر پیدا شــد انتظار داشــت اما همچنان بر این باور بود که قدرت حاکم یا فرمانروا حائلی میان تمدن و بربریت است. قانون و اخلاق از دولت ناشی می‌شد و افراد در مقابل آن هیچ‌گونه حقی نداشتند.

هابز هم نشانه پایان بود و هم نشانه آغازی نو. جامعه اروپا به‌زودی شروع به شکاف برداشتن می‌کرد و گسترش بازارها سبب ظهور تئوری‌هایی می‌شد که درآن‌ها حوزه اقتصادی استقلال داشت و مقررات خودش را تنظیم می‌کرد و از قدرت برتر حکومت جدا می‌شــد. اندیشــه به دولت، چه در قالب سیاســی چه مذهبی، و مفاهیم قدیمی جامعه‌های مدنی جهانی به‌زودی در سایه منطق منافع شخصی قرارمی‌گرفت. قدرت شــاهان و شــهزادگان، جمهوری‌خواهی مدنی، و آزادی وجدان دیگر نمی‌توانســتند اصول خودبســنده‌ای برای سامان‌دهی جامعه مدنی باشــند. هابز این موضوع قطعی را به‌خوبــی بیــان کرد که تعریف و پیگیری اهداف خصوصــی نیاز به قدرت نیرومند عمومی دارد تا هم جامعه را تشــکیل دهد وهم از آن حفاظت کند. بقیه تحولات در گرو آمدن جان لاک و اسکاتلندی‌ها بود.

یادداشت‌های فصل ۳:

1. Johan. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages* (New York: Doubleday, 1954).

۲. بنگرید به:

Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism* (New York: International Publishers, 1947).

3. Jacob Burkhardt, *The Civilization of the Renaissance in Italy* (New York: Harper & Brothers, 1958), 1:22.

4. Niccolò Machiavelli, *The Prince, trans. George Bull* (NewYork: Penguin, 1961), 97.

5. Ibid., 54.

6. Ibid., 70.

7. Ibid., 123.

8. Niccolò Machiavelli, *The Discourses*, trans. Leslie J. Walker, ed. Bernard Crick (New York: Penguin, 1970), 97.

9. Ibid., 113.

۱۰. برای شرح مهمی از این موضوع بنگرید به:

J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* (Princeton: Princeton University Press,

1975).

11. Machiavelli, *Discourses*, 111.
12. Ibid., 334–9.
13. Ibid., 123.

همچنین بنگرید به فصل 25 که از فصول مشـــهور *شـــهریار* اســـت یعنـــی فصلی که در آن ماکیاولی (توســـن) بخت را به رودخانه‌ای خروشـــان تشبیه می‌کند که در برابر آن چالاکی و انطباق‌پذیری مهمترین فضیلت‌های سیاسی به شمار می‌آید.

14. Ibid., 201.
15. Ibid.
16. Ibid., 202–3.
17. Ibid., 203.
18. Ibid., 475.
19. Ibid., 385–90.
20. Ibid., 112.
21. Ibid., 275.
22. Martin Luther, "The Freedom of a Christian," in *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger (New York: Doubleday, 1962), 55.
23. Ibid., 61–2.
24. Martin Luther, "The Pagan Servitude of the Church," in *Selections*, 304.
25. Luther, "Freedom of a Christian," 64.
26. Ibid., 72.
27. Martin Luther, "An Appeal to the Ruling Class of German Nationality as to the Amelioration of the State of Christendom," in *Selections*, 403–85.
28. Ibid., 409.

29. Ibid., 411.
30. Ibid., 412.
31. Ibid., 414.
32. Ibid., 416.
33. Ibid., 434–83, passim.
34. Ibid., 483.
35. Ibid., 440–1.
36. Martin Luther, "Friendly Admonition to Peace concerning the Twelve Articles of the Swabian Peasants," in Hans J. Hillerbrand, ed., *The Protestant Reformation* (New York: Harper & Row, 1968), 83.
37. Luther, *"Freedom of a Christian,"* 78.
38. Ibid., 78–9.
39. Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent It Should Be Obeyed," in Hillerbrand, ed., *The Protestant Reformation*, 369.
40. Ibid., 371.
41. Ibid., 370.
42. Ibid., 375.
43. Ibid., 374–5.
44. Ibid., 383.
45. Ibid., 385.
46. Ibid.
47. Ibid., 387.
48. Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (New York: Penguin, 1985), 150.

۴۹. آن بحث مشهور را میان مایکل اوک‌شات و سی. بی. مکفرسون اینجا ببینید:

Michael Oakeshott (introduction to *Leviathan* by Thomas Hobbes [Oxford: Blackwell, 1946]) and C. B. Macpherson (*The Political Theory of Possessive Individualism* [Oxford: Oxford University Press, 1962]).

50. Hobbes, *Leviathan*, 161.

51. Ibid., 183.

52. Ibid., 185.

53. Ibid., 186.

54. Ibid., 190.

تمام تاکیدها از هابز است مگر خلاف آن ذکر شود.

55. Ibid., 202.

56. Ibid., 227.

57. Ibid., 187–8.

58. Ibid., 227.

59. Ibid., chap. xxii.

60. Ibid., 264.

61. Ibid.

62. Ibid., 365–6.

63. Ibid.

64. Ibid., 314, 317.

بخش دوم

جامعه مدنـــی و مدرنیتــه

فصل ۴
ظهور «انسان اقتصادی»

ماکیاولی زمانی که ایمان را تابع منافع شهریار و جمهوری مدنی کرد، از قرون وسطی برید. تاکید مارتین لوتر بر آزادی وجدان افراد قدرت قابل ملاحظه‌ای به مقامات سیاسی داد، مقاماتی که مسئول سازماندهی جامعه مدنی حول نیازهای بیرونی جامعه مومنین بودند. هابز نیز تا حدودی مانند آن‌ها بود؛ او نشان داد که جامعه مدنی تنها به خاطر قدرت حاکم وجود دارد و پایداری آن به دلیل مزایایی است که اعضایش از آن برخوردار می‌شوند. هیچ‌کدام از این سه چهره دوران گذار برای شناسایی و تعقیب اهداف خود به نیروهای آسمانی متکی نبودند.

قدرت سیاسی هم ویرانی‌های ناشی از رقابت بدون کنترل را کاهش داد و هم بسیاری از مزایای زندگی متمدنانه را ایجاد کرد که ریشه‌ای در منازعه برای بقا (که موجد جامعه و سیاست بود) نداشتند. نظریه‌پردازان عصر کلاسیک تاکید بیشتری نسبت به متفکران قرون وسطی بر نقش حکومت در سازماندهی جامعه مدنی داشتند، اما هر دوی این سنت‌های فکری توافق داشتند که تفاوت میان تمدن و بربریت است که بنیادی است. نظریه‌پردازان مدرن اولیه این عنصر سنت‌های قدیم را حفظ کردند. به نظر جان لاک، جامعه مدنی این امکان را برای مردم فراهم کرد که برای اولین بار زندگی عمومی را به همراه آزادی و بهروزی سازمان دهند. جامعه مدنی آدام

فرگوسن، که بازتاب نظرات بسیاری ازمتفکران عصر روشنگری بود، جامعه‌ای بود که گســترش اخلاق و فضیلت را به گونه‌ای ممکن می‌ســاخت که در جوامع "بی‌آداب" ابتدایی غیرممکن بود. آدام اســمیت، که در زمینه سرشت اقتصادی جامعه مدنی از اغلب همقطاران‌اش آگاه‌تر بود، اطمینان داشــت کــه می‌تواند جامعه مدنی را حول مزایای فردی به گونه‌ای سازمان دهد که همه از نعمت‌های تمدن بهره ببرند. این سه نفر ـ در حالی که پایه‌های مدرن مفاهیم فردیت، علوم، منطق، دموکراســی و آزادی را پی می‌ریختند ـ این نظریه مدرن را هم برساختند که روند مادی زندگی اجتماعی خیلی زود به بنیاد ساختمان جامعه مدنی تبدیل خواهد شد.

حقوق، قانون و قلمروهای حفاظت‌شده

جان لاک در دفاع از "انقلاب شکوهمند انگلستان" نه فقط مباحث هابز بلکه استدلال دربار را هدف قرار داد که مدعی بود حاکمیت مانند ملک اســت و می‌تواند از شــاهی به شــاه دیگر منتقل شــود. این همان اســتدلالی بود که خاندان استوارت (نخستین شــاهان انگلســتان) برای مدتی طولانی اســتفاده می کردند تا ادعای خود را درباره قدرت مطلقه مســتدل سازند. موضع خاندان سلطنتی برگرفته از نظریه رابرت فیلمر (R. Filmer) بود که اقتدار پدر در خانواده را مبنای تعریف قدرت سیاســی قرار می داد. امــا لاک بحــث را عمیق‌تر مطرح کرد و اســتدلالش این بود که قدرت نامحدود حکومــت امنیت جامعه را تضعیــف می‌کند، همان امنیتی که حکومت برای حفاظت از آن به وجود آمده اســت، و این قدرت نامحدود امکان ایجاد جامعه مدنی را از بین می‌برد. هابز این نکته را درنیافت که حفاظت از خود، دیگر نیازی به فرماندهی قدرت سیاســی حاکم ندارد و می‌تواند با حفاظت ســاده ازاموال تعریف شــود. نظریه او که صرفا "سیاســی" بود این نکته را از نظر انداخت که نیروهای اقتصادی هم، اگر مجاز باشند آزادانه عمل کنند، می‌توانند جامعه مدنی را در حضور دولتی با قدرت محدود ســازمان دهنــد. لاک می‌گفت هر قدر دولت مــورد نظرهابز قدرتمند باشــد، بازهم نمی‌تواند پایه قوی و مناسبی برای جامعه مدنی باشد.

نظریــه مالکیت لاک بحث درباره جامعه مدنی را کاملا به ســطح جدیدی منتقل کرد. اگر شهروندی بر اساس مالکیت باشد، دراین صورت، افراد خردمند از بی‌نظمی نفعی نمی‌برند. آن‌ها می‌خواهند در صلح و آرامش به کار خود بپردازند. هابز به برخی از این نظرات قبلا رســیده بود، اما دعوی لاک، مبنی بر اینکه مشــروعیت حکومت

در توانایی آن برای حمایت از حقوق طبیعی و ماقبل سیاسی افراد است، مباحث نظری جامعه مدنی را به قلمرو تازه‌ای وارد ساخت. هابز قائل به لزوم اطاعت بود، مشروط به اینکه حاکم صلح را برقرار سازد، اما لاک قلمرو اقتصادی معینی از اموال و حقوق و تمناهای خصوصی را وارد بحث کرد که لازم بود جدا از اِعمال قدرت دولت نظریه‌پردازی شود.

زمین در اصل به همه افراد بشر داده شده است تا از آن بهره ببرند و لاک با این استدلال آشنا شروع کرد که هر کسی حق دارد خوراک خود را از طبیعت تامین کند. این قانون طبیعی، که فرض را بر مالکیت مشترک قرارمی‌داد، چارچوب نظریه‌ای شد که جامعه مدنی را به صورت حقی طبیعی برای مالکیت خصوصی افراد تعریف کرد. «من کوشش می‌کنم نشان دهم که چگونه افراد می‌توانند در بخش‌های متعددی از آنچه خداوند مشترکا به همه داده مایملک داشته باشند، بدون اینکه قراردادی با همه مردم داشته باشند.»[۱]

توضیح لاک کاملا آشناست. حق استفاده خصوصی از نعمت‌های مشترک طبیعت برگرفته از آزادی طبیعی و حق مالکیتی است که هر کسی داراست. تملک خصوصی بخشی از طبیعت، با استفاده از نیروی کار فردی، سابقه‌ای طولانی‌تر از سازماندهی زندگی اجتماعی دارد و مستقل از آن است. این حقِ بشر است که در طبیعت زندگی کند و لاک جامعه مدنی خود را حول حفاظت از این حق سازمان داد. او بهتر از هابز می‌دانست که مالکیت به صورت شرط لازمی برای زندگی بشر درآمده است. آزادی، کار، مبادلات و مالکیت در "وضع طبیعی" وجود داشت و این به لاک امکان می داد که جامعه مدنی را از قلمروی از کنش بشری بگیرد که پیش از دولت وجود داشته است. حقوق طبیعی در مرکز سیاست‌های ضد استبدادی لاک قرار گرفت، حقوقی که منبع تازه‌ای برای شناخت مالکیت خصوصی بود و از مفهوم رضایت (دیگران) هم ناشی نشده بود.

توصیف لاک از وضع طبیعی به نحوی فاحش از توصیف هابز متمایز بود. او وضع طبیعی را وضعیت «صلح، حسن نیت همکاری متقابل و محافظت» می‌دانست. وضع طبیعی هر کس زمانی است که "آزادی کامل" دارد تا خود را محافظت کند و "برابری کامل" هم برای دفاع از خود داراست. این توصیف به نتیجه‌گیری مهمی ختم می‌شد: اگر بشر، قبل از ورود به جامعه مدنی، عقلانی و اخلاق‌گرا و اجتماعی بود، دیگر دولت مطلقه هابز ضرورتی نداشت. این منافع شخصی بود که «دشمنی،

کینه‌توزی، خشـونت و ویرانـی متقابل» را به وضع طبیعی مسـالمت‌آمیز وارد کرد و قدرت مشـترکی وجود نداشـت تا اختلافات شـخصی را رفع کند.[۲] جامعه مدنی و دولت برای این لازم شـد که سـهم خودجوش طبیعت بر هم خورد و هر فردی این حق را یافت تا دیگری را مجازات کند.[۳] از مردم نمی‌توان انتظار داشـت که در مورد خودشـان قاضی بی‌طرفی باشند و این "دردسـرِ" شناخته شده بود که وجود جامعه مدنی و دولت را ایجاب می‌کرد.[۴] جامعه مدنی لاک راه چاره‌ای برای ناکارآمدی بالقوه خطرنـاک وضع طبیعی بود تا با گرفتن قدرت اجرایی از دسـت افراد منفعت‌طلب و غیرجانبـدار کردن و عمومی کردن آن خطر را برطرف سـازد. مـردم، با این وصف، زندگی اجتماعی دارند و قادرند بدون نیروی قهری حاکم مورد نظر هابز با هم زندگی کنند. ناتوانی آن‌ها از حفظ حقوق طبیعی خود وجود جامعه مدنی را ضروری ساخت، اما هیچ نیازی نیست که جامعه مدنی بر اساس قدرت "مرعوب‌کننده" استوار باشد.

به همان اندازه که جدایی لاک ازعقاید هابز اهمیت داشـت، موافقت او با هابز در ایـن موضـوع هم از اهمیت برخوردار بود که جامعه مدنی را قدرت سیاسـی شـکل می‌دهـد. «حق وضع قوانین و مجازات مرگ و مجازات‌هـای کمتر از آن برای ایجاد نظم و حفظ اموال و استخدام نیروهایی از جامعه برای اجرای قوانین و دفاع از دولت در برابر دشمنان خارجی، از جمله اختیارات قدرت سیاسی است و تمام این اختیارات بـه خاطر منافع عموم اسـت.»[۵] جامعـه مدنی، که با کنش سیاسـی و برای تامین نیازهای مالکیت تشـکیل شـده بود، هیچ گونه حق جدیـدی خلق نمی‌کرد؛ جامعه مدنی فقط برای این به وجود آمده بود که قدرتی را که افراد در دفاع از خود در وضع طبیعی داشتند به مرجع اقتدار مشترکی منتقل کنند. مردم جامعه مدنی را تشکیل دادند برای اینکه منافع شـخصی آن‌ها سازماندهی قدرتی عمومی را مشکل می‌کرد که «مالکیت را به نظم قانونی درآورَد و حفاظت کند». غایت اصلی همکاری انسان‌ها در جامعـه مدنی، چنانکه در "وضع طبیعی"، دفاع از مالکیت اسـت ـــ که نماینده تجریدی آزادی فرد اسـت. اما انسان طبیعی عقلانی است و به خاطر مشکلات وضع طبیعی «مایل است که از این "وضعیت" خلاص شود، وضعیتی که گرچه در آن آزاد است، ولی پر از ترس و خطر مداوم است: بدون دلیل نیست که می‌خواهد ازاین وضع بیرون برود و به جامعه بپیوندد تا با بقیه که یا با هم متحد شده‌اند و یا سودای اتحاد دارند، برای حفاظت از زندگی، آزادی و زمین خود همکاری کند، من این مجموعه را *دارایی* (*Property*) می‌نامم.»[۶] لاک بیشتر از بقیه حیطه عمومی دارایی را شرح داده

است، اما در این بحثی نیست که او "زمین" را در ردیف "زندگی" و"آزادی" قرارداد.

دراینجا تفاوت مهمی که لیبرالیســم کلاسیک بین دولت و جامعه مدنی قائل بود دیده می‌شــود، اما مدرنیته در مرحله جنینی بود. لاک مانند هابز به مدل سیاســی واحد از دولت (commonwealth) کشــیده شــد. جامعه مدنی از راه اجتماعی شدنِ «آن قدرت ممکن می‌شــود که هرانســانی در وضع طبیعی دارد، از آن در می‌گذرد و به جامعه می‌سپارد و به این ترتیب به دست حاکمان می‌رسد، حاکمی که جامعه در راس خود تعیین کرده است و به آن ابراز اعتماد نموده که آن قدرت را برای خدمت به منافع عموم استفاده خواهد کرد و برای حفاظت از دارایی مردمان.»[۷] دولت و جامعه مدنــی، هر دو، با همان محاســبه آزادی فردی و انتخاب شــخصی به وجود آمده‌اند؛ موجودیــت هردوی آن‌ها به خاطر منافع خصوصی اســت؛ بدون دارایی (مالکیت)، از نظر لاک، «امر عمومی فایده‌ای ندارد».[۸] این مورد درباره دولت هم صادق است که در این چارچوب به صورت مکانیزمی برای اعمال قانون دیده می‌شود. مبنای زندگی بشر در طبیعت و در جامعه مدنی دارایی اســت و حکومت اکنون وسیله‌ای برای حفاظت ازآن است. «هدف بزرگ و غایت اصلی، بنابراین، از اینکه مردم در "ثروت عمومی" (یا دولت و جامعه همسود) متحد می‌شوند و خود را تحت اقتدار حکومت قرار می‌دهند *آن است که دارایی خود را محافظت کنند.*»[۹]

حقوق طبیعی سیســتمی کامل و خودبســنده از حقوق را عرضه می‌کند؛ گذار به جامعــه مدنی و دولت ایجاد تمدن را ممکن ســاخت، چراکــه مکانیزمی برای اعمال قانون به وجود آمد تا بر آشــوب منافع شــخصی که هر کدام به سویی می کشد غلبه کنــد. دولــت می‌تواند نقص وضع طبیعی را رفع کند چون بر حقوق عمومی اســتوار است، حقوقی که می‌تواند قضاوت بی‌طرفانه و اعمال قدرت را ممکن سازد. «آن‌ها که در یک مجموعه با هم متحدند و قوانین جاافتاده مشترکی دارند و سیستمی قضایی که می‌توانند به آن رجوع کنند و مســئولانی کــه درباره اختلافات تصمیم می‌گیرند و متجــاوزان را تنبیــه می کنند در *جامعه مدنی زندگی می‌کنند:* اما آن‌ها که داوری مشــترکی ندارند – منظور روی زمین است – هنوز در"وضع طبیعی" به سر می‌برند و هر کسی برای خود زندگی می‌کند و برای خود قضاوت می‌کند و مجری قانون هم هست؛ این شرایط، آن‌گونه که قبلا نشان داده‌ام، *وضع طبیعی* کامل است.»[۱۰] قدرت دولت و حاکمیت قانون پیگیری منافع شــخصی را در شــرایط آزادی فردی و امنیت متقابل میسر می‌سازد. لاک مطمئن بود که می‌تواند تعهدات را بر اساس رضایت بنا

کند و همزمان سوال‌های مهم مربوط به رژیم سیاسی را نیز پاسخ دهد.

> اگر انسان، آن گونه که گفته شد، در وضع طبیعی این‌قدر آزاد بود؛ اگر او ارباب مطلق خود و مایملک خود بود و با بزرگترین‌ها همتایی می‌داشت و رعیت هیچ کس نبود، پس چرا آزادی خود را رها کرد؟ پس چرا امپراطوری خود را رها کرد و خود را تحت تسلط و کنترل قدرت دیگری قرار داد؟ پاسخ آن روشن است که اگر چه او در وضع طبیعی چنان حقوقی داشت، اما لذتی که از زندگی می‌برد بسیار نامطمئن می‌بود و پیوسته در معرض تهاجم دیگران قرار داشت. با همه اینکه او برای خود شاهی می‌کرد، نه محدودیت داشت و نه از کسی فروتر بود و نه کسی بر او نظارت می‌کرد، ولی لذتی که از دارایی‌اش در این وضع می‌برد آلوده ناامنی بود و بی‌دوام.[۱۱]

نظریه‌های قدیمی جامعه مدنی حول مفهوم عمومی "خیر عامه" سامان یافته بود. اثر لاک به آن گرایش داشت که از سنگینی محتوای عمومی خالی باشد، برای اینکه اهداف خاصی را دنبال می‌کرد. هابز بنیان این موضع را پی ریخته بود، اما لاک برای منافع (فردی) تاثیری قاطع قائل شد و دولت را در حد نقش‌های اعمال قانون در جامعه مدنی و آن هم بر محور حفظ دارایی (اشخاص) فرو کاست. نظر او مبنی براینکه انسان‌ها بالطبع موجوداتی اجتماعی هستند به این معنا بود که دولت مورد نظر او نیازی نیست به اندازه *لویاتان* هابزی مقتدر باشد. اما این نگاه مطبوع به وضع طبیعی به این معنی نیست که جامعه مدنی می توانسته به خاطر نگرانی‌های عموم تشکیل شود. در تفکر لاک، حتی اگر جامعه مدنی در آغاز در اثر همکاری به وجود آمده باشد، منافع شخصی همیشه روشن و نافذ است و، در مقابل، مصالح عمومی، در بهترین حالت، فرعی، رقیق و بی‌اهمیت دیده می‌شود. بسیاری از این عقاید در دوران انقلاب انگلستان (اواخر قرن هفدهم) شکل گرفت که جان لاک مشتاقانه در آن مشارکت داشت. لاک، مانند بسیاری از مردان تحصیل‌کرده عصرخود، معتقد بود که اشرافیت و سلطنت مطلقه بزرگترین تهدید برای آزادی محسوب می‌شوند. در آن دوره به نظر می‌رسید شواهد فراوانی در تایید این امر وجود دارد که خیر مشترک و عمومی در اساس همان حمایت از حقوق فردی است.

اولویتی که لاک به منافع خصوصی می‌داد ـ و به حقوقی که برای حفاظت از آن ضروری بود ـ بنیان این خصلت لیبرالیسم شد که آنچه حقیقتا درباره مردم اهمیت دارد شیوه‌ای است که تولید ثروت می‌کنند و به انباشت آن می‌پردازند. تمایز روشنی که هابز بین "وضع طبیعی" زندگی بشر و نظم سیاسی قائل شد، زیربنای

تاکیـــدات او در *لویاتـــان* بر قدرت دولت بود. لاک، با تمرکـــز بر فرآیندهای اقتصادی جامعه مدنی، قدم مهمی در فاصله گرفتن از باورهای قدیمی برداشـــت که مبتنی بر مرکزیت سیاست در سازمان اجتماعی بود. حکومت محدود لیبرال و حاکمیت قانون ایـــن امـــکان را برای افراد صاحب حقوق فراهم می‌کند تـــا برای منافع خود به رقابت بپردازند، بدون اینکه دست به کشتن یکدیگر دراز کنند.

درست است که اقتصاد سیاسی جان لاک نامعمول و برجسته بود، اما او مرد دوران خود بود. حضیض اقتصاد غیرنهادی معمول*، محدودیت‌های تعقیب منافع شـــخصی را از بیـــن برد، محدودیت‌هایی که برای قرن‌ها جامعه‌های مدنی قبل از کاپیتالیســـم را حفاظت می‌کرد. اصول باســـتانی همبستگی و عدالت و اخلاق، سامان‌بخش توزیع در اقتصادهـــای طبیعی بود که برای مصرف فوری طراحی شـــده بود و بازارها در آن نقش حاشـــیه‌ای داشتند. گســـترش تولید برای مبادلات بازرگانی، اقتصاد وابسته به دیگر نهادها را زوال بخشید و سبب برتری یافتن قضاوت فردی شد، زندگی اجتماعی را به ملاحظات اقتصادی تقلیل داد و مفهوم سیاســـت را به حامی شبکه‌ای از حقوق فردی تغییر داد که حاصل جمع آن خیر عامه و مشـــترک بود. روابط بازارها به همه جا رســـوخ کرد و منافع به‌ســـرعت محور تفکرات اقتصادی و سیاســـی شد.[۱۲] بهروزی عمومی دیگر ناشـــی از کنش‌هایی نبود که برای ارتقای آن صورت می‌گرفت. حقوق طبیعی تابع منطق مالکیت و بازار شد.

بـــا آنکه لاک قدم مهمی بـــرای اقتصاد خودمختار که قواعدش را خود تنظیم کند برداشـــت، قادر نبود از گذشـــته به طور کامل جدا شود. او به دنبال آن بود که عناصر اصلـــی حقوق طبیعی را حفظ کند و همه پیوندهای اجتماعی را به روابط بازار تقلیل نداد. پاره‌های قابل توجهی از تفکرات او همچنان سیاســـت را بخشی تعیین‌کننده در جامعه مدنی می‌دانســـت. دولت در دوران زندگی او بود که تازه شـــروع به جدایی از جامعه کرده بود و هنوز نمی‌شـــد قدرت سیاســـی را از توزیع ثروت اقتصادی و نفوذ اجتماعی دور کرد. برای پیدا شـــدن نظریه‌ای کاملا لیبـــرال و مدرن از جامعه مدنی هنوز زمان لازم بود.

یک قرن پس از لاک، دومین *رســـاله*** را آدام اســـمیت با اثر دوران‌سازش *ثروت ملل* منتشر کرد.[۱۳] عصر روشنگری عصر گسترش بازارها بود و تاکید مجدد بر مزایای

* embedded economy که وابسته به دیگر نهادهای جامعه است و نهاد مستقلی محسوب نمی‌شود

** اشاره‌ای است به اثر جان لاک، موسوم به *اولین رساله*

تمدن و برداشــتن قدم‌های بلندتر به سوی مفهومی متمایز و مدرن از جامعه مدنی. کاپیتالیسم و لیبرالیسم در این دوره بود که به‌تدریج شکل متمایز خود را پیدا کردند و وقتی هر دوی آن‌ها بیان استادانه‌ای در اقتصاد سیاسی اسمیت یافتند، شرایط برای نظریه متمایز و مدرن جامعه مدنی آماده شــد. نظــر لاک، مبنی بر اینکه مالکیت از طبیعت ناشی می‌شود و نه از رسوم و امتیازات، برای متفکران عصر روشنگری جذاب بود، چراکه می‌خواســتند حقوق طبیعی را برای تضعیــف قدرت حاکم و نیز حقایق آسمانی به کار ببرند. تقریبا همه آن‌ها در این موضوع اتفاق نظر داشتند که مالکیت شــرطی ضروری برای استقلال اخلاقی اســت. فرد آزاد، تا آن مقدار که دارای اموال است، می‌تواند عقل خود را به کار گیرد و در مقابل خرافات و بندگی مقاومت کند.

قبــل از آنکــه بازار بر جامعه مدنی مســلط گردد، این امر پذیرش عام داشــت که نهادی خارج از قلمرو ضرورت برای تضمین نظم اجتماعی و صلح مدنی لازم اســت. تئوری‌های کلاسیک تعهد (و وظیفه اجتماعی)، بر مبنای نیاز به استعلای اختلافات، رقابت‌ها و ناامنی‌های ناشــی از تلاش برای بقا به وجود آمده بودند. اما رشــد ســریع بازارکالا، نیروی کار و زمین ســبب شــد کــه تمایل تقریبا جهانــی قرن هجدهم به روندهایی جلب شــود که روابط اقتصادی بتواند، بدون نیاز به اجبار دولت، جامعه را سازمان دهد. تئوریسین‌های عصرروشــنگری مفاهیمی مانند مُثل (افلاطونی)، خدا، گنــاه و طبیعت را با فرآیندهایی جایگزین کردند که در طبع عالَم اجتماعی بود. اگر مالکیت هم حق طبیعی باشــد و هم شــرط زندگی اخلاقی مســتقل، در این صورت آزادی اقتصادی محور هرگونه ســازمان مناسب اجتماعی است و دولت باید حداکثر آزادی را برای افراد به عنوان مالکان آزاد، که به دنبال منافع شــخصی خود هســتند، تضمین کند. تا پایان این دوره، این مفهوم که منبع نظم اجتماعی سرچشمه‌ای خارج از جامعه مدنی داشته باشد کاملا کنار گذاشته شد.

به‌تدریج روشــن شد که فلسفه اسکولاســتیک و الهیات سرانجام از نظریه سیاسی بیرون رانده شده است. ایده‌های بزرگ عصر روشنگری درباره کمال، پیشرفت، آزادی و خرد به از بین رفتن اصول وحدت قدیمی شتاب بخشید و سبب ظهور نظریه‌هایی درباره جامعه مدنی شــد که بر اســاس شناخت واقعیت اســتوار بود. دوران "بازیابی جســارت" و ایمان به اینکه بشــر اخلاق‌مند می‌تواند عقل خود را برای شــکل دادن عالم اجتماعی و کنترل طبیعت به کار گیرد، خود را در تعهد سرســختانه فلاسفه به سکولاریسم و انسان‌باوری (اومانیسم) و گرایش جهان‌وطنی (انترناسیونالیسم) نشان

داد.[۱۴] افزایش فعالیت‌های اقتصادی هم نیازمند دانش بیشـــتری درباره دنیا بود و هم موجـــب پیدایش این دانش شـــد و این چیزی فراتـــر از مرزهای محدود جزم‌گرایی و اقتصاد طبیعی و تولید برای مصرف روز بود که در دوره قرون وســـطی تسلط داشت. وحدت قرون وســـطایی جهان مســـیحی، که بر گـــرد الهیات برپا شـــده بود، پس از اصلاحـــات دینـــی ضربه خورده بود و رونق بازارهای جدید آن را به تحلیل برده بود و اکنون در مرحله نهایی انحلال قرار داشـــت و از اینجا قلمروهای فعالیت عقلی شروع به ظهور کردند.

شـــورش بر متافیزیک و سیستم‌ســـازی دکارتی مشـــوقی شـــد برای بازتعریف مرز حوزه‌های یقینی بر اساس تحقیق بی‌قیدوبند.[۱۵] بنیان علوم مدرن طبیعی و اجتماعی بر پایه این ادعا پی‌ریزی شـــد کـــه فعالیت‌های عقلانی قوانین و منطق خود را دارند، حتی اگر یافته‌های این علوم با کتاب مقدس در تضاد باشد. رشد حرفه‌ای‌گری عقلی با ظهور فیزیک، شـــیمی، و روان‌شناسی به عنوان رشـــته‌های متمایز از هم مشخص می‌شـــود، چنانکه با جدا شـــدن نجوم از طالع‌بینی و رها شدن ادبیات، فلسفه و علوم اجتماعی از قید الهیات. دوران معرفت کلی به ســـر آمد و تقسیم کار عقلی (در قالب علوم) همان تقســـیم کاری را که در جامعه همچون کل اتفاق می‌افتاد، شبیه‌ســـازی می‌کرد.

جزم و جهل دشـــمنان بزرگ آزادی بودند. عقل‌گرایی عصر روشـــنگری درست در مقابـــل ادعاهای کلیســـا جهت گرفت و منکر آن شـــد که هیـــچ مجموعه‌ای از عقاید اعتبار پیشینی داشته باشد و به‌شدت از تحقیقات علمی آزاد دفاع کرد. رویکرد جدید به‌جـــای رنـــه دکارت از ایزاک نیوتن نیرو می‌گرفت و با موارد خاص و جزئی شـــروع می‌کرد و سپس آن را از راه تحلیل و تجربه به موارد کلی تعمیم می‌داد. تساهل، که همزاد جهان‌گرایی روشـــنگری بود، تنها سیاستی بود که می‌توانست پیشرفت بیشتر را در دنیایی که هر روز تنوع و تفاوت بیشـــتری نشـــان می‌داد، برانگیزد. نخســـتین قربانی این نظر روایت قدیمی قرون وســـطی از جامعه مدنی بود: جامعه‌ای بر اســـاس نظام سلسله‌مراتبی که نیرویی بیرون از آن به آن حرکت می‌داد. فردگرایی همه‌جانبه روشـــنگری ریشـــه در این ادعا داشت که هرشخص مســـئول خودش است زیرا تنها هموســـت که نفع خود را می‌شناســـد. جامعه‌ای باز نهایتا خرافات تحمیل‌شـــده را از بین خواهد برد و به کثرت‌انگاری (پلورالیســـم)، هم در طبیعت و هم جامعه، احترام خواهد گذاشت.

اما فردگرایی نمی تواند به‌ســادگی نظریه بادوامی برای التزام و تعهد سیاســی به وجود بیاورد و متفکران آغاز عصر روشــنگری در برابر این انتقاد آسیب‌پذیر بودند که اســتقلال فرد خردمند همبستگی و باهمستان را تهدید می‌کند. در اواخر این دوره، آدام اسمیت تلاش کرد سازش مشهور خود را بین منافع شخصی و فضیلت اجتماعی برقرار سازد. اما پیش از او، نیازهای تجاری جدایی نظری عرصه عمومی از خصوصی را مقدمه‌چینی کرده بود. اســتقلال روزافزون دولت‌ها نیز خود را در شــیوه فرانسوی سلطنت مطلقه و سیستم پارلمانی انگلستان نشان داده بود. در هر دو کشور، دستگاه حقوق و اِعمال احکام در مســیر فاصله گرفتن از شخصیت پادشاه بود. متفکران عصر روشنگری بارها از حاکمیت قانون سخن گفتند و بسیاری از آن‌ها برای تدوین قوانین و مقررات برای دستگاه قضایی، که اغلب مِن‌عندی و بی‌رحمانه بود، فشارمی‌آوردند.[۱۶] گرایش آن‌ها این بود که بر نســخه‌ای ســکولار از قانون طبیعی تکیه کنند که نسبت به افراد ـــ که انگیزه‌هایشــان برای منافع شخصی عامل تشکیل‌دهنده جامعه مدنی بودـــ مســتقل و بیرونی باشد. هابز اســتدلال کرده بود که اگر فرمانروا منبع قانون باشــد، نمی‌توان از قبل بــرای او محدودیت تعیین کرد. اما اتحاد بین ســلطنت‌های متمرکزِ از پادرآمده و بورژوازی تازه‌نفس در آســتانه شکســتن بود و متفکران عصر روشــنگری هم عمیقــا با حکومت‌های مطلقه دشــمن بودند. اغلــب حامیان حقوق طبیعی در قرن هجدهم به دنبال ایجاد مانعی برای قدرت بی‌حســاب‌وکتاب بودند و اســتدلال می‌کردند که قانونِ عقل اولویت دارد و قدرت بی‌مهار را محدود می‌خواهد. اســکاتلندی‌ها تلاش کردند نشــان دهند که اخلاق درونی هم عقل را احیا می‌کند و هم طبع را معرفت می‌آموزد و هم در آنِ واحد جامعه مدنی را تشکیل می‌دهد.

بنیان‌های اخلاقی جامعه مدنی

یکی از رهبران فکری اسکاتلند در عصر روشنگری آدام فرگوسن (Adam Ferguson) بود که می‌خواست قدرت خودکامه سیاسی را محدود سازد و اثر منافع خصوصی را با بنا کردن جامعه مدنی براســاس اخلاق فطری کاهش دهد.[۱۷] کار او نمایانگر گرایشی وســیع‌تر بود در تبیین جامعه مدنی تا آن را نه ابزاری مصنوعی برای بقا که شــرط طبیعی برای رشــد اخلاقی و بسط عقلی نشــان دهد. برخی از متفکران اسکاتلندی عصر روشــنگری فکر می‌کردند این طبیعی بــودن را می‌توان در واکنش حمایتگرانه بزرگســالان در قبــال ناتوانی کودکان دیــد، چنانکه تمایل کلی بشــر به زندگی در

گروه‌های اجتماعی را نیز شاهدی دیگر بر این طبعی بودن جامعه می‌دیدند. فرگوسن به سهم خود ریشه‌های اجتماعی بودن بشر را این ظرفیت عمومی قرار داد که افراد می‌توانند خود را به جای دیگری قرار دهند تا از چشم آنها به جهان نگاه کنند. این "درک همنوع" به افراد امکان می‌داد تا در زندگی دیگران مشارکت داشته باشند و داوری اخلاقی را با آشتی دادن فرد با جامعه مدنی - که با آن روابط اخلاقی مشترک دارد- ممکن می‌ساخت.

هابز و لاک جامعه مدنی را حاصلِ قرارداد و ابزار تضمین سیاسی افرادی می‌دیدند که برای هدفی آگاهانه دور هم جمع شده‌اند. اما تاکید آن‌ها بر انگیزه‌های "خصوصی" نتوانست توضیح قانع کننده‌ای برای "پیوند"های اجتماعی ارائه کند، زیرا مخفی نبود که مردم اغلب اوقات انگیزه‌های ایثار و همبستگی و سخاوتمندی دارند. فرگوسن شورشی اخلاقی در ضدیت با منطق نفع شخصی سازمان داد. او ریشه جامعه مدنی را بر"عشق به همنوع" گذاشت، کیفیتی که به نحوی چشمگیر با مرکزیت منافع تجاری ـ که برخی از متفکران آن را برای سازمان‌های بشری قائل بودند ـ اختلاف داشت. به عقیده فرگوسن، «محبت و نیروی عقل، که جوامع را به هم پیوسته نگهداشته، از طرف خدا الهام شده و از خصیصه‌های اصیل در طبع آدمی است». او هشدار می‌داد که منفعت شخصی به‌تنهایی نمی‌تواند طیف کامل روابط اجتماعی را توضیح دهد.[۱۸] فرگوسن با بسیاری از معاصرانش موافق بود که «تامین معاش سرچشمه اصلی کنش بشری است»، اما برای او روشن بود که مردم جوامع را به دلایلی فراتر از فقط بقا و گذران زندگی تشکیل می‌دهند.[۱۹] بشر فراتر از هر چیز مخلوقی اخلاقمند است و عقل ابزاری و پیشرفت شخصی نمی‌تواند زندگی متمدنانه بیافریند. اگر این‌طور باشد «بشر همنوعانش را فقط براین اساس می‌سنجد که چقدر بر منافع او اثر می‌گذارند و سود و زیان بر هر بده بستانی حاکم می‌شود و ویژگی سودمند و زیانمند پایه تمایز دوستانش در جامعه می‌شود. مانند رفتاری که با درختان می‌شود؛ کدام زیاد میوه می‌دهد و کدام مانع راه و زمین است و کدام جلوی دید ما را می‌گیرد.»[۲۰]

از نظر فرگوسن، «این همان چیزی نیست که در تاریخ نوع بشر اتفاق افتاده است». او با اشاره به زندگی "واقعی" بشر در اجتماع این نکته را می‌بیند که مهربانی و کمک متقابل و خیرخواهی به همان اندازه‌ای از خصلت‌های بشری شمرده می‌شوند که طمع و ستمگری و بی‌اعتنایی به رنج دیگری. خودخواهی سبب می‌شود که مردم تنها زندگی کنند و با افرادی مثل خود به رقابت برخیزند. اما طبع اجتماعی ما را

قادر می‌سازد که با دیگران زندگی کنیم، به آن‌ها کمک کنیم، و از عمل متقابل آن‌ها نیز بهره ببریم. خودخواهی ما را از یاران خود جدا می‌کند، اما همبستگی ما را قادر می‌سازد لذت ببریم از «آن عادت روح که سبب می‌شود خود را بخشی از جامعه محبوب خود بدانیم و عضوی از جامعه‌ای باشیم که رفاه مردمش برای ما در اولویت است و راهنمای ما در رفتاری است که پیشه می‌کنیم.»[۲۱]

در چه شرایطی، با چه آموزشی، این شخصیت شگفت‌انگیز شکل می‌گیرد؟ آیا در مکتب تظاهر و گستاخی و نخوتی پیدا می‌شود که پایه چشم و هم‌چشمی در لباس و زینت‌هاست و اشراف‌منشی از آن سرچشمه می‌گیرد؟ یا درشهرهای بزرگی که مردان در کالسکه و خدم و حشم و لباس و شهرت و ثروت با هم رقابت دارند؟ آیا در چاردیوار دربار یافت می‌شود؟ جایی که یاد می‌گیریم لبخند بزنیم بدون اینکه راضی باشیم، نوازش کنیم بدون اینکه علاقه‌ای داشته باشیم و با اسلحه مخفی غبطه و حسد دیگران را زخمی کنیم و اهمیت خود را به شرایطی گره می‌زنیم که در آن همیشه نمی‌توانیم با افتخار فرمان برانیم؟ نه! بلکه در شرایطی که عواطف باشکوه قلبی بیدار شده باشد؛ وقتی که شخصیت مردان ـ و نه موقعیت وثروتشان ـ شاخص آن‌هاست؛ جایی که اشتیاق به منفعت یا ابراز نخوت در فروغ احساسات انسانی جدی‌تری آب می‌شود؛ و جایی که روح انسان، با شناخت و پذیرش اهداف خود، نتواند مانند حیوانی که خون طعمه خود را چشیده است به تعقیب اهدافی نزول کند که استعداد و نیرویش را بلااستفاده می‌گذارد.[۲۲]

فرگوسن تمایلی نداشت که جامعه مدنی را بر اساس قرارداد استوار کند و نمی‌خواست درباره وضع پیش‌اجتماعی بشر فرضیه‌پردازی کند یا به وضع طبیعی ماقبل سیاست توجه کند. از دید او، بی‌معنی است که برگردیم و به زمانی نگاه کنیم که بشر رابطه اجتماعی نداشت، چراکه بدون آن ما بشر نبودیم. "عواطف شکوهمند"ی که اجتماعی بودن بشر را شکل داده فطری است. جامعه مدنی وجه وجودی انسان است و جایی است که ما درآن زاده شده‌ایم و برای آن زاده شده‌ایم و زندگی خارج از آن قابل تصور نیست. رشد اخلاقی و بهروزی مادی حاصل رابطه صمیمانه‌ای است که با دیگران داریم و هیچ تناقضی بین منافع شخصی و سعادت اخلاقی جامعه وجود ندارد.[۲۳] «بنابراین، چنین به نظر می‌رسد که سعادت آدمی در آن است که سرشت اجتماعی‌اش را به منبع حاکم اشتغالات‌اش تبدیل کند، خود را عضوی از جامعه‌ای بشناسد که خیر کلی آن قلب او را روشن می‌دارد، و

آن خوداندیشـــی‌هایی را سرکوب کند که اساس هیجانات دردآفرین و بیم و حسد و غبطه اســت.»[۲۴] وضع طبیعی بهشت گمشـــده‌ای نیست، بلکه اکنون و همین جاست و هر جایی که مردم با هم بزیند شــکل می‌گیرد. نیازی نیســت گذار بشــر به جامعه مدنی توضیح داده شــود، ما همیشـــه از نیروی اخلاقی که طبیعت به ما داده اســت برای همکاری با دیگران اســتفاده کرده‌ایم. جامعه مدنی ســکونتگاه ماست وهمیشه بوده است.

> این شــرایط مطمئنا مطلوب طبع هر موجودی اســت، شــرایطی که در آن نیروی او افزایــش می‌یابد؛ و اگر "دلیری" هدیه جامعه به بشــر باشــد ما باید وحدت او با همنوعانش را (که پایه این دلیر بودن است) بهترین بخش از سعادتش بدانیم. از این سرچشمه است که نه‌تنها نیروی آدمی ناشی می‌شود بلکه وجود عواطف شادمانه‌اش هم از آن اســت؛ نه‌تنها بهترین بخش شــخصیت آدمی (یعنی دلیری) بلکه تقریبا همه شــخصیت عقلانی‌اش از این منبع اســت. او را تنها به بیابان بفرستید، گیاهی اســت که از ریشه کنده شــده است؛ شکل انسانی‌اش البته چه‌بســا باقی بماند، اما توان ذهنی‌اش بتمامه ســاقط می‌شــود و می‌خشکد؛ شخصیت بشری او و خصایص انسانی‌اش دیگر وجود نخواهد داشت.[۲۵]

اما اخلاق نوع بشــر و تاریخ اجتماعی در کنار هم ناسازه‌نما (پارادوکسیکال) است. فرگوســن هرگز تلاش نکرد تا دوران قبل از اجتماعی شــدن زندگی بشــر را توضیح دهد. اما گونه‌شناســی او از گروه شدن آدمی از مرحله "بی‌آدابی" تا درجات مختلفی از "تهذیب" را در برمی‌گرفت. تفاوت کلاســیک بین بربریت و تمدن هنوز مهم بود. مردمان بی‌آداب نیز طبعا اجتماعی هســتند، اما نمی‌توانند روابط با دیگران را ورای خویشــاوندان نزدیک خود گســترش دهند، برای اینکه در شــرایط فقر و زیردســت بودن زندگی می‌کنند. زندگی کاملا اخلاقی نمی‌تواند در چنین شرایطی شکل گیرد و گذار از بی‌آدابی به جامعه مدنی با تمایل به امنیت شــاخص می‌شــود و پیامد آن که فرد ولو بــه اکراه «هر رعیتی را متعهد به انجام خدمت عمومی» بداند.[۲۶] امکانات اخلاقی جامعه مدنی به بهای گزافی تمام شده است. انباشت مال و ثروت سبب ظهور نهادهای سیاسی هر روز پیچیده‌تری شده است و «حال که فرد قلمرو منافع مجزایی پیدا کرده اســت بندهای جامعه کمی سســت‌تر می‌شــود و بی‌نظمی داخلی بیشتر. اعضای هر باهمستانی میان هم با میزان ثروت خود متمایز می‌شوند و سهمی نابرابر از توزیــع دارایی می‌برند، و این زمینه را برای زیردست-و-بالادست‌ســازیِ ملموس و

دائمی فراهم می‌کند.»[۲۷]

این پیشـــرفت اخلاقی (جامعه مدنی) در شرایط نابرابری روزافزون اتفاق می‌افتد و با تعمیق وابستگی همراه است. عواقب آن سرشار از خطر است و فرگوسن نگران آن بود که جامعه مدنی تاب این چالش را نداشـــته باشـــد. نگرانی او، که پیشاهنگ گفته معروف ژان ژاک روســـو است، چارچوب مشـــکل را چنین ترسیم می‌کند: «نخستین کســـی که گفت: "من این زمین را مالک می‌شوم؛ آن را برای وارثان خود می‌گذارم." متوجـــه نبود که در حقیقت دارد بنیان قوانین مدنی و ســـاختارهای سیاســـی را پی می‌ریزد. کسی که نخستین بار خود را تحت فرمان یک رهبر قرار داد به این بهانه که زورگویان اموالش را غصب می‌کنند و بزرگی‌فروشان خواهان خدمتگزاری او خواهند شد، نمی‌دید که دارد الگویی همیشگی برای فرمانبری به وجود می‌آورد.»[۲۸] نابرابری و فردگرایی این نکته را برجســـته میســـاخت که جامعه مدنـــی نهایتا برتری اخلاقی والاتری نسبت به دوران بی‌آدابی ندارد.

لاک می‌دانســـت که کســـب نامحدود اموال شـــخصی ســـبب نابرابری سیاســـی و اقتصادی می‌شـــود، اما به نظر می‌رســـید که افزایش وســـیع راه‌های رفاه و آزادی در جامعه ارزش این هزینه را دارد. فرگوســـن، که حکومـــت و جامعه مدنی را به عنوان نوعی قرارداد قبول نداشت، به این باور رسید که اینها حاصل تصمیم آگاهانه نیستند، بلکـــه نتیجه ناآگاه کنش‌های بشـــری‌اند. «هر قدم و یا هـــر حرکت توده‌ای، حتی در آنچه عصر روشـــنگری نامیده می‌شـــود، نســـبت به آینده نابینا است؛ ملت‌ها به دامن نهادهایی می‌افتند که حتما نتیجه کنش انسان‌ها است ونه حاصل اجرای طرح‌ریزی بشـــری.»[۲۹] فرگوسن، که به مانند دیگر متفکران عصر روشنگری مطلقا تابع عقل بود، جامعه مدنی را نیز حاصل کنش ناآگاه بشـــری می‌دانست. «هیچ قانون اساسی‌ای به صرف هماهنگی شکل نگرفت و هیچ دولتی بر اساس یک (پیش) طرح معین ساخته نشد.»[۳۰]

درحقیقت، اصل "عواقب پیش‌بینی‌نشـــده" فرگوســـن ســـهم مهمی در نظریه‌های جامعه مدنی دارد. مهم است که بدانیم از تامل و عقلانیت نباید انتظار زیادی داشته باشـــیم، چراکه پیشرفت اخلاقی در هر کشوری ممکن است از کنش‌های مردم برای حفاظت از اموال و حقوق خود و یا افزایش تجارت ناشی شود. جامعه مدنی همان‌قدر که با قوانین صریح خود شکل می‌گیرد از رفتارها و عادت‌های اتفاقی نیز شکل گرفته است. فرضیه فطری بودن اخلاقمندی و اجتماعی بودنِ بشر فرگوسن را قادر ساخت

تا نظریه "عواقب پیش‌بینی‌نشـــده" خود را به عنوان ابزاری برای پیشرفت اخلاقی به کارگیرد. آدام اســمیت، که بیشـــتر بر مسائل ایدئولوژیک تمرکز داشت، آن را به نحو موثری در اقتصاد سیاســی خود پیاده کرد. فرگوســن قدمی به ســوی گسترش آن به ســمت امور اقتصادی برداشـــت و مقدمه طرحی را ریخت که دوســـتش بعدا برای سازوکار خودبسنده بازار ارائه داد:

> اموال در جریان عمومی زندگی بشـــری نابرابر تقســـیم شده است؛ بنابراین ناگزیریم از اســراف ثروتمنـــدان رنج ببریم و فقرا نیز به حداقل بســـنده کننـــد؛ ما ناگزیریم فرمان‌های مشخص بعضی افراد را تحمل کنیم، آنان که بر صدر زنجیره ضروری کار قرار دارند (گرچه) در فرمان ایشان ممکن است عناصری از جاه‌طلبی و آرزوی مقام بالاتر وجود داشته باشد. ما نه‌تنها ناگزیریم شمار کسانی را که در لیست‌های اداری و نظامی و سیاسی هستند، در شرایط تنگ اقتصادی، بپذیریم هر چند بیش از نیاز باشـــند، بلکه چون مردانی هستیم که ترجیح می‌دهیم حداقلی از شغل و بهبودی و رضایت طبع داشته باشیم، باید حتی آرزو کنیم که هر تعداد که ممکن است از هر محلی افراد برای دفاع از اجتماع و دولت پذیرفته شوند (و آن لیست درازتر شود).
>
> آدمیـــان درواقع، ضمـــن آنکه هرکـــدام در جامعه اهداف مختلف خـــود را دنبال می‌کنند و نظرات جداگانه‌ای دارند، ســـهمی از توزیع وسیع قدرت دارند، و تقریبا با نوعـــی بخت و اقبال به مقام و موقعیتی در امور مدنی می‌رســـند، بخت و اقبالی که به طبع بشـــر خوشایندتر از آن است که خرد بشـــر هرگز بتواند با آهستگی و تامل به آن برسد.[۳۱]

فرگوسن از اصل عواقب پیش‌بینی‌نشده استفاده می‌کرد تا توضیح دهد که چگونه کنش خود-محور بشـــری و نابرابری اقتصادی می‌تواند به پیشـــرفت اخلاقی خدمت کند. او کاملا متقاعد نبود که پیشـــرفت اقتصادی خیر مطلق است. به نظر او، مدنیت زیاد می‌تواند برای جامعه مدنی فاجعه‌بار باشـــد، چراکه منافع فردی و تقسیم کار به قطعه قطعه شـــدن جامعه می‌انجامد. رشـــد اقتصادی بی‌مهار به این معنی اســـت که «جامعه از اجزایی تشکیل شده که هیچ‌کدام از آن‌ها با روح خود جامعه حیات نیافته است».[۳۲] هشـــدار فرگوسن بازتاب هشدارهای باستانی بود که امور اقتصادی می‌تواند برای زندگی اخلاقی مشـــترک در جامعه مدنی زیان‌بار باشد و این فرگوسن را نگران همان فردگرایی می‌کرد که سرچشـــمه پیشرفت بود. «اعضای جامعه در این شرایط ممکن است مانند ساکنان ایالتی اشغال‌شده شوند و توان برقراری ارتباط را جز با قوم

و خویش و همســـایگان از دست بدهند و هیچ امر مشترکی با دیگران نداشته باشند، جز خرید و فروش، ارتباطات، دادوســـتد. دوســـتی خالصانه هنوز ممکن است وجود داشـــته باشـــد اما روحیه ملی، که جزر و مد آن در اینجا مورد بحث ماست، نمی‌تواند محلی از اِعراب داشته باشد.»[۳۳] از آنجا که مردمان هر چه بیشتری به جامعه مدنی به صورت وسیله‌ای برای انباشت ثروت نگاه می‌کردند، فرگوسن نگران آن بود که زندگی عمومی به نحوغیر قابل تحملی به فســـاد، استبداد و ناهمدلی آلوده شود. هشدارهای او مشـــابه هشـــدارهایی بود که بسیاری از پیشـــینیان و معاصران او می‌دادند. «اثرات چنین نظامی ممکن اســـت همه مردمـــان را غرق در تعقیب لذت کند که با کمترین ممانعت از آن لذت ببرند یا سود کسب کنند؛ کاری که می‌توانند بدون هیچ توجهی به جامعه‌ای که با آن منافع مشترک دارند انجام دهند.»[۳۴]

دغدغه‌های فرگوســـن ســـبب شد که او به ســـمت نهادهای سیاسی و اصل عواقب پیش‌بینی‌نشـــده برود. او نمی‌توانســـت وانمود کند که مردم زمانه‌اش به همان اندازه به خیر و مصلحت عمومی تعهد دارند که یونانیان داشـــتند. زمان زیادی گذشته بود. رشـــوه‌خواری و فســـاد در نظام کارهای تجاری جا خوش کرده بـــود و او می‌دید که دارد گسترش می‌یابد و ناگزیر بود انتظارات خود را پایین آورد. شاید اجتماعی بودن فطری آن‌قدرها هم قوی نبود که بتواند اصل سامان‌بخشـــی برای جامعه مدنی مدرن باشد.

> ما باید راضی باشـــیم که آزادی خود را از منابع مختلف بگیریم؛ اجرای عدالت را از محدودسازی قدرت قاضی انتظار ببریم و برای حفاظت به قوانینی متکی باشیم که برای امنیت اموال و اشخاص و زیردستان وضع شده است. ما در جامعه‌هایی زندگی می‌کنیم که مردان برای بزرگی کردن باید ثروتمند باشـــند؛ جایی که لذت چه‌بســـا برای نخوت دنبال می‌شـــود؛ جایی که تمنای رســـیدن به ســـعادت فرضی بدترین هیجاناتی را شـــعله‌ورمی‌کند که خود مایه بدبختی است؛ جایی که عدالت عمومی، مثل زنجیری که بر بدن بســـته باشـــند، بدون اینکه صداقت و عدالت را ترویج کند، ممکن است از وقوع جنایات جلوگیری کند.[۳۵]

شاید حق با هابز بود. شاید اجبار می‌توانست به رعایت آداب و حرمت‌ها در جامعه مدنی کمک کند، جامعه‌ای که فعالیت‌های تجاری‌اش زندگی اخلاقی را تا حدی نازل کـــرده بود که دیگر حداقل‌های لازم برای ســـود و زیان فـــردی هم در معرض تهدید قرار داشت. فرگوســـن همچنان باور داشت که "پیوندهای تعلق" تنها مبنای زندگی

اجتماعی بادوام اســت، اما از آن بیمناک بود کــه پیوندهای اخلاقی نتواند در مقابل فشار بازار تاب آورد. جامعه مدنی، به جای اینکه زمینه را برای اخلاق و زندگی مدنی فراهــم کند، به صورت مکانیزمی برای تولید ثروت درآمده بود. "جدایی" و خصوصی بــودن جــای "جامعه" و عمومی بودن را گرفته بود. فرگوســن خود را راضی کرد که بگوید: ســعادت «بیشتر بستگی به درجه‌ای دارد که ما ذهنمان را به کار می‌اندازیم، نه به محیطی که در آن مجبور به عمل هستیم، یا به آنچه از امور مادی که در دست ما قرار می‌گیرد یا ابزارهایی که به آنها مجهز می‌شــویم.»[۳۶] اما او نسبت به بازاری که در اوائل آن را پذیرفته بود سوءظن داشت. ناراحتی عمیق او بازتابش را در اعتماد به اخلاقیات مبهمی نشــان می‌داد که می‌خواست با آنها آینده‌ای را بسازد که به‌سختی قابل رویت بود.

فرگوســن در مرحله شروع توســعه کامل جامعه بازارمحور ایســتاده بود و طلیعه پیامدهایی را می‌دید که ورود ســرمایه‌داری می‌توانست برای جامعه اخلاقی که مدل جامعه مدنی او بود داشــته باشــد. اما نمی‌توانســت آینده را به‌روشنی ببیند. کالایی شــدن روابط بشری، که درسال ۱۷۶۷ بســیار از زمان لاک پیش‌تر رفته بود، جامعه مدنی قدیمی را تضعیف کرده بود و شــرایط را برای جامعه‌ای جدید آماده می‌کرد.[۳۷] فرگوسن توانســت برخی موضوعات را که پایه فهم اقتصاد سیاسی کلاسیک بریتانیا بود به‌خوبی بیان کند و همزمان سعی کرد که تئوری جان لاک را اخلاقی‌تر سازد و ســنت‌های باستانی زندگی اخلاقی را احیا کند. اما نفوذ روابط اجتماعی سرمایه‌داری هنوز با توجه به معیارهای مدرن محدود بود و مردی با بینشــی وسیع‌تر از فرگوسن باید پیدا می‌شد تا نخستین نظریه کاملا مدرن جامعه مدنی را تدوین کنند.

ظهور جامعه مدنی بورژوازی

این آدام اسمیت بود که نخستین بار مفهوم بورژوایی جامعه مدنی را بیان کرد. تلاش او برای درآمیختن فعالیت اقتصادی و فرآیند بازار در فهمی عمومی از آناتومی زندگی متمدنانه نقطه عطفی در رشد فکر مدرن بود. نتیجه کار فکری او، که ناظر فروپاشی ملی‌گرایــی اقتصادی (یا نظام ســوداگری mercantilism) بود و رواج بازار و شــروع تولیدات انبوه صنعتی را می‌دید، جهش بزرگی نســبت به پیشینیان و معاصرانش به شــمار می‌رفت. یکی از متون کلاسیک انگلیسی در اقتصاد سیاسی و فلسفه سیاسی کتاب *ثروت ملل* اســمیت است که در۱۷۷۶ منتشر شــد و در قلب همه نظریه‌های

مدرن جامعه مدنی قرار گرفت.

فراوانی موضوعاتی که اسمیت به آنها اشاره کرده نشان می‌دهد که همچنان تا زمان او تقسیم کار فکری چقدر ناکامل بوده است. اما قرن هجدهم قرن اقتصادهای سیاسی بود و برتری اقتصاد بر علوم دیگر از طرف دیگر نشان می‌دهد که تقسیم کار چقدر پیشرفت کرده بود. گسترش بی‌امان بازارها و نفوذ آنها در روابط اجتماعی نیازمند آن بود که اندیشوران برای مسائلی مانند مالیات، نیروی کار، قیمت و ارزش و مانند آن به شیوه‌ای نظام‌مند پاسخ بیابند. رشد جمعیت، تعرفه، صادرات و واردات محور اصلی در این بحث بود و اینکه چگونه می‌توان به موازنه مناسبی در تجارت رسید، شرایط مادی را برای تمدنی مدرن فراهم کرد، و از امنیت و رفاه جامعه اطمینان پیدا کرد.[۳۸]

حمله اسمیت به ملی‌گرایی اقتصادی (نظام سوداگری) استدلال‌های او را علیه وضع مقررات سیاسی در امور اقتصادی روشن کرد و مقدمه مفهوم مدرن جامعه مدنی، به عنوان قلمروی از مزایای فردی، است که سامان‌یافته بازار است و از دولت جداست. او با این عقیده راسخ به مخالفت برخاست که ثروت یک ملت همان طلا و نقره‌ای است که در خزانه‌ها جمع شده است. موضعی که بستر موضع سوداگران در ترجیح بازارهای بین‌المللی و تجارت بر اساس صادرات بیشتر و واردات کمتر بود. از آنجا که تولید فلزات گران‌بها محدود بود، اقتصاددانانِ سوداگری با این فرض کار می‌کردند که تعقیب قدرت سیاسی ملی یک بازی مجموع-صفر است، به این معنی که زیان یک کشور سود دیگری است. اما اسمیت استدلال می‌کرد که بازار داخلی بنیان رفاه ملی است و هوادار اقداماتی برای انگیزش مصرف بود. به نظر او، مداخله سوداگران (مرکانتلیست‌ها) در تجارت آزاد در درازمدت به ضرر همه می‌بود. او مخالف قانون غله و تعرفه‌های بالای آن برای واردات غلات بود (که برای حمایت از غله داخلی وضع شده بود) و تاکید داشت که از مستعمره‌ها نباید به عنوان منبعی برای طلا و نقره استفاده شود و با هرگونه انحصار مبارزه می‌کرد. با توجه به دوره گسترش اقتصادی، او به ظرفیت‌های پویایی اقتصاد بین‌المللی اشاره می‌کرد که در صورت فعال شدن آن ظرفیت‌ها رفاه در هر یک از کشورها سبب رفاه در بقیه کشورها می‌شود. وظیفه اقتصاد سیاسی و سیاست‌های دولتی این است که وسیله معاش مردم را فراهم آورد و برای حکومت درآمد تولید کند تا مردم بتوانند منافع خود را درشرایط صلح و ثبات پیگیری کنند. البته هابز و لاک همین‌ها را گفته بودند،

اما اسمیت توانست این اندیشه‌ها را بر اساس پیکره رشدیافته‌ای از فکر اقتصادی بنا کند که صد سال پیش از آن در دسترس نبود.

اقتصاددانان طبیعت‌گرای فرانسوی (فیزیوکرات‌ها)، که دل‌مشغول دفاع از اهمیت کشـــاورزی بودند، کمک کردند تا آخرین میخ‌ها بر تابوت ســـوداگرایان کوبیده شود. فرانسوا کنه (Froncois Quesnay)، اقتصاد را سیستمی می‌دید که بر اساس قوانین خـــود عمل می‌کند و بنابراین می‌توان دربـــاره آن تحقیقات علمی کرد. فیزیوکرات‌ها می‌گفتند هر فردی برای دیگران کارمی‌کند، حتی اگر تصور کند که تنها برای خودش کار می‌کند. سیســـتم اقتصادی روان وهماهنگ اســـت و خود را تصحیح می‌کند؛ هر ملتی که خود را بهتر براســـاس قوانین طبیعت ســـازمان دهد، ثبات و ثروت بیشتری خواهد داشت. کار اقتصاددانان نشان دادن چگونگی افزایش تولید و ثروت ملی است. ایدئولوژی بهســـازی بازار با همان سرعت بازارها توسعه می‌یافت. شعار فیزیوکرات‌ها اقتصـــاد آزاد بـــود* و خواســـتار آن بودند که دولتمـــردان اقتصـــاد را از حمایت‌های ســـوداگرایانه آزاد کنند چرا که ابتکارات خصوصی و پیشـــرفت اجتماعی را فلج کرده اســـت. آنگاه قیمت‌ها جای طبیعی خود را خواهند یافت، تقسیم کار به بهره‌گیری از استعداد افراد کمک خواهد کرد، و افراد آزاد می‌توانند منافع خود را در شرایط آزادی پیگیر شوند. در حالی که برآوردهای پیشین سیاست را منبع ثبات می‌دانست، اقتصاد سیاسی این امتیاز را به فرایندهای اقتصادی منتسب می‌کرد.

اســـمیت از بســـیاری از مواضع مهـــم فیزیوکرات‌ها فاصله گرفت، امـــا در انتقاد از دکترین‌های جاافتاده اقتصادی با آن‌ها هم‌عقیده بود. ملی‌گرایی اقتصادی سوداگرایان در آن دوره وابســـته به بوروکراسی‌های نیرومند سلطنتی بود و نمی‌توانست نیازهای بازاری را درک کند که مایل بود خود نظم‌دهنده کار خویش باشد، چه رسد به آنکه با آن هماهنگ شـــود. سوداگرایان توضیحات معتبری برای محدودیت‌های گمرکی و قواعد انجمن‌های فئودالی و شهرها ارائه کرده بودند، اما نمی‌توانستند تجاری شدن و کالایی شدن زمین، کار، پول و ابزار را وارد محاسبات خود کنند. اسمیت می‌توانست کاری کند که پیشـــینیان او نمی‌توانستند. درحقیقت، مفهوم پیش‌برنده کتاب *ثروت ملل* - یعنی وجود نظم طبیعی و اثرات مثبت اقتصاد آزاد - به‌روشنی در عنوان کتاب یکـــم آمده بود که ادعا می‌کرد «محصول به صورت طبیعی در بین گروه‌های مختلف مردم توزیع می‌شـــود».[۳۹] تحلیل درخشان اسمیت از تقســـیمِ کار پیامد منطقی این

* laissez faire, laissez passer

دعــوی اولیــه او بود و در نظریه جامعه مدنی به اوج رســید: جامعه‌ای که بر اســاس فعالیت‌های اقتصادی و در جهت منافع شــخصی شــکل گرفتــه و از حمایت دولتی همسو و فعال برخوردار است.

بحث درباره تقســیم کار به دوران افلاطون بر می‌گردد، و ما دیدیم که فرگوســن توجه ویژه‌ای به توزیع مهارت‌ها، منابع و ثروت در بین مردم داشت. اما اسمیت دراین مورد استثنایی بود، برای اینکه تقسیم کار را در دل جامعه مدنی قرار داد و آن را به بهســازی اخلاق مربوط کرد که در نتیجه با افزایش بی‌سابقه توان تولید آدمی همراه می‌شد.[۴۰] نخستین جمله کتاب می‌گوید: «مهمترین اصلاح و پیشرفتی که در نیروی مولد کارگر پدید آمده و قسمت اعظم مهارت، چابکی، و بصیرتی که این نیروی مولد با آن در همه‌جا هدایت شده یا به کار رفته است، ظاهرا نتیجه و اثر تقسیم کار بوده اســت.*»[۴۱] اجتماعی بودن فطری و همدلی نمی‌توانست روابط بنیانی جامعه مدنی را توضیح دهد.

> تعــدد** تولید در همــه صنایع و حرفه‌های مختلف که در اثر تقســیم کار به وجود آمده، در جامعه ای که به‌خوبی اداره می شــود، موجب غنای عمومی شده، حتی به پایین‌ترین قشــر مردم رسوخ می‌کند. هر کارگر به غیر از میزان احتیاج خود مقدار زیادی فرآورده تولید کرده اســت و هر کارگر دیگری که در چنین شــرایطی تولید می‌کنــد می‌تواند مقدار زیادی از فرآورده خود را با فــرآورده اضافی دیگری مبادله کنــد یا اینکه کالای اضافی خودرا فروخته با پول آن مقدار بیشــتری کالای اضافی تولید دیگری به دست آورد که نتیجه هر دو عمل یکی است. آنچه دیگران نیاز دارند او تولیــد می‌کنــد و هر چه او نیاز دارد به مقدار زیــاد دیگران تولید می‌کنند و یک فراوانی عمومی در میان طبقات مختلف جامعه شایع می‌شود.[۴۲]

البته اسمیت چیز جدیدی کشف نکرده بود؛ اما دستاورد بزرگ او ربط دادن تقسیم کار به بازار و قرار دادن آن در مرکز جامعه مدنی بود. پیشرفت مادی و اخلاقی که به دســت آمد به این معنی بود که «هر کارگر، حتی از فقیرترین و پایین‌ترین طبقات، اگر صرفه‌جو و کوشــا باشــد، ممکن است سهم بیشتری از مایحتاج و وسایل آسایش زندگی داشته باشد تا یک فرد غیرمتمدن در یک کشور ابتدایی***».[۴۳] بازارهایی که بر

* برگرفته از: *ثروت ملل* به ترجمه سیروس ابراهیم زاده، تهران: انتشارات پیام، ۱۳۵۷، ص ۷ - و.

** نقل قول از ترجمه ابراهیم زاده، ۱۲.

*** ابراهیم زاده، ۲.

تقسیم کار استوارند، به افراد اجازه می‌دهند تا مهارت‌های مخصوص خود را متعدد سازند و وابستگی متقابل به یکدیگر را قاعده‌مند کنند. بازارها بده بستان دوسویه‌ای را سازمان می‌دهند که فرگوسن تلاش می‌کرد در چارچوب اخلاقی توضیح دهد. تبادل حاصل کار کارگران جای "درک همنوع " فرگوسن را در مقام عامل پیوند دهنده جامعه مدنی پر کرد. اسمیت در توضیح می‌گوید: «بینوایی و توانگری هر فرد بستگی دارد به میزان استطاعت وی در استفاده از مایحتاج زندگی، وسایل آسایش و تفریحات. اما پس از آنکه تقسیم کار کاملا صورت گرفت، آدمی فقط سهم کوچکی از آنها را می‌تواند با کار خودش به دست آورد. قسمت بیشتر این نیازها را باید از کار سایر مردم تامین کند و فقر و غنای او بر حسب مقدار کاری است که در اختیار دارد یا از عهده پرداخت آن بر می‌آید.*»[۴۴]

جامعه مدنی اسمیت شبکه‌ای است که بر اساس بازار و وابستگی متقابل سازمان یافته است. جابه‌جایی نیروی کارش نیاز به برداشتی مدرن از آزادی فردی دارد. هیچ محدودیت دلبخواهی نباید مانع کاری باشد که کسی انتخاب می کند و اسمیت درک می‌کرد که بازار نیازمند آن است که نیروی کار سرپای خود بایستد، بدون اینکه مشروط به چیزی یا ذیل چیزی دیگر باشد. توضیح کلاسیک او درباره نظریه ارزش نیروی کار بخشی ازاستدلال او علیه کارآموزی طولانی، شرکت‌ها، اصناف و سایر عوامل محدودکننده توسعه بازار آزاد کار بود:

> قدرتی** که شخص در کار خود نهفته دارد، همان‌طور که پایه اصلی تمام دارایی‌های اوست، مقدس و واجب‌الرعایه هم هست. دارایی و ترکه مرد فقیر در تسلط و چابکی و مهارت دست‌های اوست و ممانعت کردن وی از کاربرد قدرت و مهارتش به طرزی که او آن را درست می‌داند و بدون اینکه صدمه‌ای به دیگری وارد کند نقض این دارایی مقدس است. و این نشانه آشکار تخطی به آزادی کامل کارگر و افراد دیگری است که می‌خواهند او را استخدام کنند. زیرا همان‌طور که از کار کردن شخصی که می‌داند کار او صحیح است جلوگیری می‌کند، همان‌طور هم مانع می‌شود که دیگران افرادی را که صلاح می‌دانند استخدام کنند. قضاوت بر این امر که آیا استخدام این کارگر صلاح است یا نه باید مطمئنا مبتنی بر بصیرت و صلاحدید کارفرمایی باشد که نفع خود او در آن اقتضا دارد. [۴۵]

---

* ابراهیم زاده، ۲۸.

** ابراهیم زاده، ۱۰۴.

اکنون که جامعه مدنی بر اســاس بازار و تقسیم کار سامان یافته، این جامعه نحوه مبادلــه داوطلبانه افــراد آزاد را در قالب زندگی کاملا متمدنانه‌ای متحول می‌ســازد. بده بســتان افرادی که به دنبال منافع شــخصی خود بودند در مکانیزم بازار به نظم اجتماعی جدیدی تبدیل شــد که شــامل زمین‌داران، مزدبگیران و سرمایه‌داران بود. طبقات اجتماعی قدیم در تصویری که اسمیت ارائه می‌کرد، حضور نداشتند و جای خود را به ســه طبقــه اجتماعی با خصلت مدرن دادند که حول کشــاورزی، تولید و بازرگانی شکل گرفته بود. سه عامل اصلی تولید در جامعه مدنی ـــیعنی زمین، کار و ســرمایه‌ـــ وجود داشــت و درآمد آنها به ســه صورت بود: اجاره، دستمزد و سود. تحلیل پیچیده و ســه‌جانبه اســمیت آناتومی "*ثروت ملل*" را آشــکار کرد. هابز میل بشری را موتور فعالیت‌های اقتصادی جامعه مدنی و حرکت اجتماعی می‌شناخت، اما این اسمیت بود که توضیح دقیق را عرضه کرد. جامعه مدنی از آگاهی، تصمیم‌گیری، مهارت و عقل سرچشــمه نمی‌گیرد. اســمیت مانند فرگوسن نیازی به نظریه قرارداد (اجتماعی) نداشــت. اصل عواقب پیش‌بینی‌نشــده در توضیح معروف او درباره ریشه جامعه مدنی گنجانده شده است:

> تقســیم کار*، که این‌همه مزایا از آن حادث می‌شود، در اصل معلول هیچ نوع تعقل آدمی ـ که موجب پیش‌بینی و قصد لازم در جهت توانگری و وفور اســت ـ نیست. تقســیم کار یک ضرورت اســت، گو اینکه این ضرورت نتیجه بسیار کُند و تدریجی میل مشــخص طبیعت آدمی اســت که نمی‌خواهد مطلوبیت وســیع کار را شخصا داشته باشد. یعنی گرایش آدمیان به مبادله یک چیز در برابر چیز دیگر یا، به عبارت دیگر، رغبت به معامله پایاپای و یا تاخت زدن که در مردم وجود دارد تقســیم کار را به وجود می آورد.[۴۶]

برای اســمیت مهم نبود که این "رغبت" در ذات بشــر اســت یا نتیجه توان او در نطق و عقل است. منبع آن، هر چه بود، به نظر او بین همه مشترک بود. اسمیت نیاز نداشت که نظریه تعهد (obligation) را بر مبنای قرارداد بنا کند، اما او با هابز و لاک در مــورد یک دعوی بنیادی موافق بــود: مردم تنها می‌توانند بر مبنای منافع متقابل از یکدیگر کمک بگیرند. او بر خلاف فرگوسن انتظار نداشت که نظم اجتماعی بادوام را بتوان با اتکا به حس فطری نوع‌دوســتی و اخلاق شــکل داد. «حس خیرخواهی و بشردوستی گوشت‌فروش و آبجوساز و نانوا نیست که غذای ما را تامین می‌کند، بلکه

* ابراهیم زاده، ۱۴.

توجه آن‌ها به نفع خودشـــان اســـت. ما از صفات انسانی آن‌ها سخن نمی‌گوییم، بلکه سخن از خودخواهی آنان است، و از نیازهای خود با آنان سخنی به میان نمی‌آوریم، بلکه از مزایایی که از این مبادله نصیبشان خواهد شد می‌گوییم.*»[۴۷]

هابز برای غلبه بر بی‌نظمی ناشـــی از افراد منزوی و ترس‌خورده به نیروی قهری بیرونی متوســـل می‌شـــد. لاک حقوق طبیعـــی و حاکمیت قانـــون را جایگزین کرد. فرگوســـن از منظـــر عواطف اخلاقی بحث می‌کـــرد. و برعهده اســـمیت افتاد که این دعوی را به‌روشنی تبیین کند که بازاری که خود قواعد خود را تنظیم می‌کند، موتور دائمی پیشـــرفت اقتصادی و بهروزی است. او این وظیفه را به‌نحو احسن انجام داد و جامعه مدنی را برمبنای رغبت بنیادین بشر به دادوستد و مبادله استوار ساخت. این فرمول‌بندی این حقیقت را در سایه قرار می‌داد که بازارهای بسیار بزرگ و تسلط آنها بر جامعه تحولاتی به‌نسبت تازه بودند، اما فرمولی بود که رشد گرایش به دیدن افراد و زندگی اجتماعی از منظر اقتصادی را به‌کمال بیان می‌کرد. اگر رغبت طبیعی بشـــر به مبادله ســـبب توسعه بازارها شده است، "تمنا"ی دیگر او که کمتر طبیعی نیست هم توضیح‌دهنده ضرورت پس‌انداز و انباشت ثروت است:

> در** مورد اســـراف و ریخت‌وپـــاش، اصلی که آدمی را وادار بـــه خرج کردن می‌کند عبارت اســـت از میل و شـــهوت به لذت و اســـتفاده در زمان حال؛ که با اینکه گاهی شـــدید اســـت و جلوگیری از آن دشـــوار روی‌هم‌رفته موقتی و گهگاهی است. ولی اصلی که آدمی را وادار به پس‌اندازمی‌کند عبارت است از میل و آرزوی بهتر کردن موقعیت خود؛ آرزویی که با اینکه معمولا آرام و خالی از تعصب است از روز تولد تا روز مـــرگ ما را رها نمی‌کند. در طول این فاصله بین زایش و مرگ شـــاید به‌ندرت لحظه‌ای در زندگی یافت شود که انسان رضایت دقیق و کاملی از وضع خود داشته باشـــد به‌طوری که هیچ‌گونه آرزویی برای بهبود و تغییر وضع خود نداشـــته باشـــد. تجمع و افزایش ثروت وسیله‌ای است که اکثریت مردم قصد دارند و مایل اند با آن زندگی خود را بهتر کنند. این معمولی‌ترین و آشـــکارترین راه بهبود شرایط زندگی اســـت؛ و محتمل‌ترین راه افزایش ثروت این اســـت که قســـمتی از آنچه که افراد به دســـت می‌آورند به‌طور منظم و در طی سال و یا در موارد فوق‌العاده پس‌انداز کرده انباشـــته کنند. بنابرین با اینکه اصل هزینه و خرج کردن در بعضی از موارد در بین

* ابراهیم زاده، ۱۵.

** ابراهیم زاده، ۲۷۸.

تقریبا تمام مردم شـــایع اســـت، و در بین گروهی دیگر تقریبا همیشـــه رواج دارد، مع‌هذا اگر طول مدت زندگی بشر را به‌طور متوسط در نظر آوریم می‌بینیم که اصل صرفه‌جویی ظاهرا نه‌تنها غلبه دارد بلکه خیلی بیشـــتر به چشم می‌خورد و بر اصل خرج کردن می‌چربد.[۴۸]

نارضایتـــی از وضعیت کنونی ســـبب «اشـــتیاق برای زندگی بهتر» می‌شـــود واین نارضایتی خصلت دایمی زندگی بشـــری اســـت.[۴۹] این امر طبیعـــی نوع آدمی، که «از زمانی که در رحم مادر هســـتیم» با ماســـت، مولفه‌ای اساسی در پیشرفت اخلاقی و اقتصادی اســـت. نظر اولیه اســـمیت، مبنی بر اینکه مردم بر اساس ضرورت دست به مبادله می‌زنند، به این صورت تغییر یافت که مردم غریزه‌ای طبیعی برای به دســـت آوردن بیشـــتر و بیشـــتر دارند. اخلاقمندی فطری فرگوســـن جای خود را به انباشت ثروت وصرفه‌جویی سپرده بود.

کتاب *ثروت ملل* اســـتدلال اقتصادی واخلاقی نیرومنـــدی برای پیگیری نامحدود منافـــع فردی خلق کـــرد و تئوری جامعه مدنی را حول "انســـان اقتصادی" اســـتوار ســـاخت. دشـــوار می‌توان اهمیت این تحول را نادیده گرفت. ما ســـوءظن کلاســـیک جمهوری‌خواهـــان را درباره این فعالیت‌ها دیده‌ایم و دیده‌ایم که تلاش می‌کنند برای متعادل ســـاختن آن نوعی جهت‌گیری وجدانی به ســـمت امور عمومی ایجاد شـــود. بزرگترین دســـتاورد اســـمیت تدوین نظریه جامعه مدنی بر اساس نیروی پیش‌برنده بازار بود که عملکرد اتوماتیک آن ســـبب می‌شد که پیگیری منافع فردی در خدمت منافع عموم درآید. اصل عواقب پیش‌بینی‌نشـــده فرگوســـن در خدمت تلاش‌های او برای محدود کردن اثرات منافع فردی بود، اما اســـمیت دقیقا در خلاف جهت از آن اســـتفاده کرد. دیگر خودخواهی و دلســـوزی و یا طمع و خیرخواهی با هم همزیستی ندارند. انگیزه برای کســـب ثروت و مزیت اقتصادی اکنون نیروی اصلی پشـــت همه فعالیت‌های انســـانی در جامعه مدنی بود. «انگیزه منحصربه‌فرد هر صاحب ســـرمایه رعایت نفع شـــخصی خود اوست و این امر ســـبب می‌شود که وی سرمایه خود را در کشـــاورزی، صنعت و یا در بعضی از رشته‌های معین عمده‌فروشی و خرده‌فروشی به کار اندازد. صاحب سرمایه اصلا به این فکر نیست که عمل سرمایه‌گذاری وی احتمالا چه مقدار نیروی کار تولیدی مختلف را به تحرک درآورده و چه‌قدر به ارزش مختلف محصـــول ســـالانه زمین و کارگر آن جامعه (بســـته به اینکه در کدام یک از شـــئون

مختلف سرمایه خود را به کار برده باشد) می‌افزاید.* »[۵۰]

نظریه عواقب پیش‌بینی‌نشــده اسمیت را قادر ساخت تا شــکاف میان انگیزه‌های فــردی و پیامدهای سیســتماتیک را بردارد. عقل نقشــی در نظم‌بخشــی به زندگی اجتماعی یا تعادل بین منافع فردی و خیر عمومی و تمنای خصوصی و رفاه عمومی ندارد. وابستگی متقابل، که ریشه در منافع شخصی دارد و خود را در "رغبت" طبیعی انســان به مبادلات نشــان می‌دهد، برانگیزاننده پیامدهایی اســت که برای هیچ‌کس قابل پیش‌بینی نیســت. اســمیت می‌نویسد: «هر فردی به دنبال ســودمندترین راه به‌کارگیری ســرمایه‌ای اســت که فراهم می‌کند. این ســود را برای خود در نظر دارد و نــه برای جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند. اما وقتی در ســود خود نگاه می‌کند، طبیعتا یا به‌ضرورت، به این نتیجه می‌رســد که آن راهی را اختیار کند که بیشترین مزیت را برای جامعه دارد.»[۵۱] افرادی که به دنبال ثروت بیشــتری هســتند، معمولا به ســمت بازار وطنی جلب می‌شوند، برای اینکه عرصه ســودآورتری از مستعمره‌ها یا تجارت بین‌المللی اســت. گفته معروف اســمیت که قبلا فرگوسن هم به آن اشاره کرده بود این بود که «دســت‌های نامرئی» منافــع خصوصی را به رفاه عمومی پیوند می‌دهند. پیگیری منافع شخصی افراد است که "*ثروت ملل*" را تشکیل می‌دهد. بازار رذیلت‌هــای خصوصی را به فضیلت‌های عمومــی تبدیل می‌کند. جامعه مدنی مدرن متولد می‌شود.

> بنابراین، چون هر فردی تلاش می‌کند تا آنجا که می‌تواند سرمایه‌اش را در حمایت از تولید داخلی به کار گیرد و آن را در جهتی پیش ببرد که ارزش تولیدات بالا برود، پس هر فردی به ســهم خود در تلاش اســت تا هرقدر که می‌تواند درآمد جامعه را بــالا برد. او در حقیقت نه قصــد بالابردن منافع عموم را دارد و نه می‌داند که چقدر آن را بــالا می‌برد. او بــا حمایت از صنایع داخلی در برابــر خارجی به دنبال امنیت خود است؛ و با بالا بردن ارزش صنایع داخلی در حقیقت باز به دنبال سود شخصی اســت؛ و او در این کار و در بســیار موارد دیگر، به هدایت دســتی نامرئی به غایتی خدمت می‌کند که اصلا در نیات او نبوده است. او با دنباله‌روی از منافع خود به‌نحو موثرتری به جامعه خدمت می‌کند تا زمانی که آگاهانه قصد خدمت داشــته باشــد. من هرگز نمی‌دانســتم که چنین خیر کثیری از کســانی که عاشق تجارت اند برای خیر عموم حاصل می‌شود.[۵۲]

* ابراهیم زاده، ۳۰۷.

نگرانی‌هــای مشــترک جایش را به منطــق نامرئی بازار داد. جامعــه مدنی اکنون قلمروی ثابت برای رفتن به دنبال ثروت اســت، از دولت جداســت و قوانین حرکت خود را دارد. اســمیت کاملا مطمئن نبود که کســی بتواند فاصله بین امر عمومی و خصوصی را با اســتفاده از اصل عواقب پیش‌بینی‌نشــده پر کند، اما کار او جایگزینی کاملا اقتصادی برای نظریه‌های گذشــته در مورد تعهد و التزام (اجتماعی) ارائه کرد که می‌کوشــیدند رابطه میان جزء و کل را با تکیه بر سیاست، حقوق طبیعی، الهیات و اخلاق برقرار کنند.

اسمیت به عنوان نظریه‌پرداز "دست نامرئی" و "بازاری که خود را تصحیح می‌کند" معــروف اســت. او تردیدی نداشــت که جوامع متکــی به بازار به‌مراتــب کارآمدتر و عادلانه‌تر از جوامع متکی به بوروکراســی سوداگرایانه اند. هرچقدر افراد برای انتخاب خود آزادتر باشــند، بازار در شرایط ظاهرا بی‌نظم گزینه‌های فردی خود را بهتر نظم می‌دهد. سیســتم «آزادی طبیعی براســاس مقررات خود شــکل می‌گیرد. هرکس تا آنجا که ازقوانین عدالت تخطی نکند، کاملا آزاد اســت که منافع خود را هرگونه که می‌خواهــد تعقیب کند و صنعت و ســرمایه خود را به صحنــه رقابت با دیگران وارد کند».[۵۳] جامعه مدنی قلمرو آزادی منافع شــخصی و تولید و مبادله اســت؛ می‌تواند خود را به‌طور اتوماتیک تصحیح کند، مشروط به آنکه مقامات سیاسی در آن مداخله نکننــد. دولت مورد نظر اســمیت ســرانجام از جامعه مدنی جدا شــد و این بازتابی تئوریک بود از فرو افتادن فئودالیسم و فرا رسیدن کاپیتالیسم.

برخلاف باور عمومی، اسمیت نظریه‌پرداز "دولت نگهبان شب" (night-watchman state) در قــرن نوزدهم نبود. او با آنکه تمایلات لیبرالیســتی خود را در طرفداری از منافع خصوصی در مقابل خیر عمومی و جامعه در مقابل دولت نشان داد، سه وظیفه مهم در نظام آزادی طبیعی برای سیاســت متصور بود. در اساسی‌ترین وظیفه، دولت بایــد از جامعه مدنــی در برابر خطر خارجی محافظت کند. بنابراین، نیاز به ارتشــی دارد که متمایز از شــهروندان مســلح قبل از دوران نظم بازار است. وظیفه دومِ دولت «حفاظــت از هر عضــو جامعه مدنی در برابر بی‌عدالتی و زورگویی عضو دیگر اســت به هر میزان که میســر شــود؛ به عبارت دیگر، ایجاد سیســتم دقیق قضایی است» و این دســتگاه قضایی وظیفه تضمین اجرای قراردادها، حفاظت از اموال، و پاســداری از آزادی را به عهده دارد. اســمیت بیم از آن داشــت که نابرابری تهدیدکننده ثبات اجتماعی شــود. اســمیت در بیانی که یادآور ماکیاولی است، ولی خیلی کمتر به راه

حل‌های جمهوری‌خواهی علاقه نشان می‌دهد، به قوه قهریه دولت و حاکمیت قانون توجه می‌کند:

> اما طمع و جاه‌طلبی ثروتمندان، و در فقرا نفرت از کار و عشق به لذات آنی، تمناهایی هستند که مالکیت را در معرض خطر قرار می‌دهد. این‌گونه تمناها بسیار پابرجا هستند و نفوذی همگانی دارند. هرجا اموال بزرگی وجود دارد، نابرابری بزرگی هم وجود دارد. در برابر هر فرد ثروتمند، حداقل پانصد فقیر وجود دارد. ثروت گروهی اندک به معنی تنگدستی بسیاران است. ثروت اغنیا موجب محرومیت فقرا می‌شود که غالبا خواهان بخشی از آن هستند و انگیخته حسادت، و این آن‌ها را وا می‌دارد تا به اموال اغنیا تجاوز کنند. تنها در پناه دادرسی مدنی است که دارندگان اموالِ با ارزش - که حاصل سال‌ها کار آن‌ها است و شاید حاصل کار چندین نسل باشد- می توانند شب به‌راحتی و در امنیت بخوابند. مرد متمول همیشه با دشمنان ناشناخته محاصره شده است؛ اوهیچوقت آن‌ها را تحریک نکرده است و نمی‌تواند آن‌ها را راضی کند و تنها نیرویی که می‌تواند از او حمایت کند بازوی دادرسی مدنی است که متجاوزین را تنبیه کند. بنابراین، به دست آوردن ثروت و اموال با ارزش نیاز به تاسیس دولتی مدنی دارد. جایی که اموالی وجود ندارد، و یا ارزش آن از دو یا سه روز کار بیشتر نیست، نیازی به تاسیس دولت نیست.[۵۴]

در نهایت، قدرت دولت برای آن است که از اموال و از نابرابری حفاظت کند. باید از بنیان جامعه مدنی دفاع کرد. «دولتِ مدنی نهادی است که برای حفاظت اموال است، ولی در حقیقت برای دفاع از ثروتمندان در برابر فقرا است، و یا دفاع از آن‌ها که مقداری مال ومنال دارند در برابر آن‌ها که اصلا چیزی ندارند.»[۵۵] اما اقتدار سیاسی چیزی بیشتر از قوه قهریه است. دولت وظایف "مثبت"تری از گردآوردن لشکر و توسعه دستگاه قانونی و قهریه هم دارد. «سومین و آخرین وظیفه حاکم یا دولت ایجاد و اداره نهادهای عمومی و امور عمومی است. گرچه کارهای این نهادها ممکن است دارای بالاترین مزیت‌ها برای جامعه بزرگ باشد، ولی ماهیت آنها چنان است که مخارج تاسیس و اداره آنها را تعدادی اندک از افراد نمی‌توانند تامین کنند. و بنابراین، نمی‌توان انتظارداشت که افراد بتوانند چنین نهادهایی را تاسیس و اداره کنند.»[۵۶] با آنکه اسمیت به قدرت بسیار خلاق بازار اعتقاد داشت، با این وجود، مسئولیت بسیاری از امور مربوط به "منافع اجتماعی" را به دولت واگذارکرد؛ یعنی اموری مانند ایجاد جاده‌ها، پل‌ها، کانال‌ها، پست، و اعزام سفرا و تاسیس کنسولگری‌ها. در برخی

موارد، جامعه مدنی بسیار گسترده‌تر از نهادهای اصلی بازار بود. اما اعتقاد اسمیت به مصالح عمومی سبب نشد که برداشت خود از بازار را تعدیل کند؛ بازاری که خود را نظم می‌دهد و محور جامعه مدنی است. از دید او، نیازهای بازار و ظرفیت‌های آن، دامنه کنش‌های قابل قبول دولت را تعریف می‌کند.

اسمیت به دلائل مختلفی می‌خواست که بازار آزاد سامان‌بخش جامعه باشد. یکی از آن‌ها جانبدار نبودن بازار بود. معیارهای باستانی درباره ثروت، موقعیت اجتماعی، پیشینه خانوادگی، افتخارات و مانند آنها در بازار جدید اقتصاد که شامل تولید، مصرف، سود، فروش و کارکرد است، محلی از اعراب ندارد. قابل درک است که او بازار را سازوکاری عینی، غیرجانبدار و منصفانه برای ساماندهی زندگی اجتماعی می‌دید. بازار موجب تمایزهای غیرعقلانی، که ویژگی دوره‌های قبلی بود، نمی‌شد. پایه اقتصادی آینده‌ای روشن بود که می‌توانست مبادله دوجانبه میزان مساوی از نیروی کار را تنها در شرایط آزادی و حاکمیت قانون سازمان دهد. «به‌طورکلی، هر شاخه بازرگانی و هر بخش از کار که برای عموم مفید باشد، هر چقدر آزادتر و قابل رقابت‌تر باشد، نفعش برای عموم بیشتر است.»[۵۷] اسمیت مانند لاک معتقد بود که «تجارت و تولید به‌تدریج نظم و دولت خوب را با خود می‌آورند و همراه با آنها آزادی و امنیت ساکنان کشور میسر می‌شود که پیش از آن تقریبا به‌طور دائم با همسایگان در حال جنگ بودند و برده‌گونه وابسته به خدایگان خود به شمار می‌رفتند.»[۵۸] در شرایط بخصوصی، تجارت می‌تواند حکومت را مهار کند. دستگاه سیاسی برای جامعه مدنی ضروری است، اما می‌تواند ابزاری خطرناک هم باشد. بازار افراد را بسته به کمکشان به رفاه جامعه پاداش می‌دهد؛ اما حکومت، بنا بر طبیعتش، دلبخواه، پیش‌بینی‌ناپذیر و جانبدار است. دولت به‌طوربنیادی انگلی بر بدنه تولیدی جامعه مدنی است و به رشد بدون حد و مرز گرایش دارد، و در شرایطی که بازار نتواند گرایش موروثی دولت را به خروج از حدود خود تصحیح کند، ویرانگر خواهد بود. با توجه به انتقاد بورژوازی از باقی‌مانده قدرت اشرافیت و بوروکراسی نامولد، اسمیت زوال سیستم قدیم را با سلامت سیستم نو مقایسه می‌کرد:

> ملل* بزرگ هرگز از ولخرجی و خلافکاری بخش خصوصی به دریوزگی نمی‌افتند، ولی با اسراف و ریخت‌وپاش بخش عمومی اغلب به گدایی و فقر دچار می‌شوند. مجموع درآمد عمومی یا قسمت عمده آن در بیشتر کشورها صرف نگاهداری مردم

---

* با استفاده از ترجمه ابراهیم زاده، ۲۷۹.

غیرمولد می‌گردد. از این قبیل اند افرادی که کاخ‌های بی‌شمار و دربار با شکوه برپا می‌کنند، تشـــکیلات بزرگ کلیســـایی راه می‌اندازند، نیروی دریایی و ارتش بزرگی درست می‌کنند که در ایام صلح هیچ‌گونه تولیدی ندارند و در دوران جنگ نیز هیچ چیزی به دســـت نمی‌آورند که با آن هزینه نگهداری آنان حتی در زمانی که جنگ ادامه دارد تامین شود. این افراد، که خود هیچ چیزی تولید نمی‌کنند، از تولید بقیه مردم اســـتفاده می‌کنند. بنابرین وقتی تعداد آن‌ها بی‌جهت افزایش می‌یابد، ممکن اســـت در یک سال معین ســـهمی آنچنان از تولید دیگران را مصرف کنند که برای معیشت طبقه مولد که باید آن را سال دیگر مجددا تولید کند چیزی باقی نگذارند. از این رو، تولید ســـال بعد کمتر از ســـال پیش خواهد شد و اگر این بی‌نظمی ادامه یابد محصول ســـال ســـوم کمتر از سال دوم می گردد. ... کوشـــش یکسان، ثابت و مستمر هر فرد برای بهبود شرایط زندگی خود، یعنی اصلی که توانگری و تمول ملی و دولتی و همچنین بخش خصوصی در بدایت امر از آن ناشی می‌شود، اغلب آنچنان نیرومند اســـت که می‌تواند با وجود افراط و زیاده‌روی دولت و اشـــتباهات بزرگ در مدیریت طرح‌های عمومی و دولتی پیشـــرفت طبیعی امور را به ســـوی بهســـازی و آبادانی و پیشرفت هدایت کند. درست شبیه به قاعده کلی و ناشناخته زندگی آدمی است که با وجود بیماری و نسخه‌های بیهوده پزشکان اغلب سلامتی را احیا می‌کند و توانایی را به اساس بدن آدمی بر می‌گرداند.[۵۹]

اسمیت علیرغم ترس از "اسراف حکومت" که می‌توانست پیشرفت طبیعی انگلستان را مختل ســـازد، نقش مهمی برای نظم‌دهی و عملکردی ســـازنده برای حکومت قائل بود که مقدر بود همراه با قدرتمندتر شدن بازار رشد کند. اگر تمایلات طبیعی دولت را بشـــود تحت کنترل قـــرار داد، حاکمیت قانون می‌تواند به رشـــد بازار کمک کند. «تجـــارت و تولید به‌ندرت می‌توانند در حکومتی که سیســـتم قضایی منظمی ندارد رشد طولانی کنند، در سایه چنین حکومتی مردم احساس امنیتی درباره دارایی‌های خود نمی‌کنند، اعتماد ندارند که قراردادها قانونا رعایت می‌شـــود، و روشن نیست که مقامـــات حکومت می‌توانند افراد بدهـــکاری را که توانایی پرداخت بدهی‌های خود را دارنـــد ملزم به پرداخت کنند. به طور خلاصه، تجـــارت و تولید به‌ندرت در حکومتی رشـــد می‌کنند که مردم اعتمادی در خور اتکا به سیســـتم قضایی و دولت نداشـــته باشـــند.»[۶۰] برای جامعه مدنی بورژوا، که حول مزایای فردی و منافع خصوصی شکل گرفته، وجود دولتی نیرومند و حاکمیت قانون فراگیر امری محوری است. این شرایط

انتظارات ممکن را ثبات می‌بخشد و پیشرفت اقتصادی را پایدار می‌سازد.

اســمیت عموما حامی مشــتاق جامعه بازارمحور شــناخته می‌شــود و چنین هم هست. اما او اخلاق‌گرا (moralist) هم بود و با تردیدهای فرگوسن درباره ایدئولوژی پیشــرفت همدل بود. او باور نداشــت که بازار می‌تواند همه کاستی‌های اجتماعی را عــلاج کنــد. حکومت به نظر او مهم بود، گرچه اســمیت آن را محدود به حفاظت از مرزهــای بیرونی بازار و تنظیم مقررات داخلی دســتگاه دولت کــرده بود و از دولت می‌خواست که آنچه را برای مصالح عمومی ضروری است اما از دسترس عموم بیرون اســت، فراهم کند. او نگران آن بود که تجارت ثروتمندان را سست، کوته‌فکر و فاسد کند. با همه علاقه‌ای که او به امکانات تولید کارخانه‌ای داشــت، به بازرگانان با ســوء ظن می‌نگریســت و اصرار داشت که عملکرد مناسب بازار باید به بهینه‌سازی شرایط مادی کسانی که در پایین‌ترین سطح هرم اقتصادی اند، کمک کند. اما می‌دانست که منطق متناقض جامعه مدنی تولیدکننده مستقیم را خشن به بار می‌آورد وگرایش به تضعیف شــرایط پیشــرفت اجتماعی دارد.[۶۱] اثرات ظاهرا متناقض پیشرفت اقتصادی و تقســیم کار به این معنی بود که افزایش مهــارت و ارتقای تولید با تصلب فکری و کاهش ظرفیت مدنی همراه اســت. اسمیت درباره کارگران جدید می‌گفت: «مهارت آن‌ها در حرفه خود با از دست دادن فضایل فکری، اجتماعی و نظامی به دست آمده اســت، اما این شرایطی است که درهر جامعه مدنی پیشرفته و متمدن، فقرای کارگر که همانا بدنه بزرگ جمعیت است ضرورتا به آن فرو می‌افتد مگراینکه دولت با قبول دردســر از آن جلوگیری کند.»[۶۲] اخلاق‌گرایی مدنی اســمیت همزیستی پرتنشی با عزمش به پیشرفت اقتصادی داشت. با همه ایمانی که به آزادی و بازار طبیعی داشت، می‌دانست که هر «جامعه مدنی پیشرفته و متمدن» تولیدکنندگان مستقیم را تنزل می‌دهد و ضروری است که «دولت با قبول دردسر از آن جلوگیری کند.»

با آنکه اســمیت (مانند گذشــتگان) نقــش مهمی برای دولت قائل بــود، کار او به نحوی قاطع فهم جامعه مدنی را از لنگرگاه باســتانی آن دور ساخت. اقتصاد سیاسی تقسیم کار و شبکه کنش‌های متکی بر منافع فردی و نظام آزادی اقتصادی در مرکز تفکر او قرار داشــت. او مانند لاک به اســتقرار این اســتدلال لیبرالی کمک کرد که فعالیت‌های مردم در بازار - و نه در سیاســت - است که استحکام‌بخش واقعی جامعه مدنــی اســت. فضیلت عمومی حال از نتایج ناخواســته کنش اقتصــادی برای منافع شــخصی حاصل می‌شد و نه از سیاســت. منبع فضیلت تمناها و گرایش‌های افرادی

بـود که به مصالح خود فکـر می‌کردند، به جای اینکه دارای جهت‌گیری سـنتی به خیر مشترک باشند. جدا کردن فضیلت عمومی از چارچوب اولیه سیاسی آن موجب شـد فضیلـت در چارچوب روابط اجتماعی قرار گیرد که خـود با فرآیندهای متمایز اقتصاد کاپیتالیستی تعیین می‌شد. بازاری که در قلب جامعه مدنی اسمیت قرار دارد شـبکه‌ای خودسـامان و خودکار از افراد مستقل اسـت که ارتباط آن‌ها با یکدیگر بر اساس انتخاب شخصی آن‌هاست. وحدت‌های قدیمی نهایتا در حال زوال بود و جای خود را به قلمروهای مختلف و افراد جدا-زیستِ عصر مدرنیته می داد.

جدایـی رسـمی دولت از اقتصاد نمی‌توانـد این حقیقت را پنهـان کند که دولت شـاخه اجرایی جامعه متکی بر بازار اسـت. اسمیت تمایلی نداشـت که وانمود کند هرکـدام از ایـن دو قلمرو قائم‌به‌ذات اسـت. وظیفه دولت تامیـن امنیت خارجی و فضای مناسـب داخلی بود تا نیروهای بازار بتوانند زندگی اجتماعی را سازمان دهند. همزمان، ساختار بنیادین دولت و دامنه کنش‌های آن را نیازهای بازار تعیین می‌کند. بریدن اسمیت از نظام سوداگری نشانه آن بود که دیگر به کنترل عمومی همه‌جانبه بـرای اطمینـان یافتن از قیمت منطقی کالاها نیازی نیسـت. اصنـاف، خانواده‌ها و طبقاتی که مدت‌های طولانی بر تولید مسلط بودند محو می‌شدند و جای آنها را انواع سـازمان‌های مدرن اقتصادی می‌گرفت. لازم نبود زندگی اقتصادی از طریق سیاست سـازمان داده شـود؛ فرآیند تولید در کاپیتالیسم ریشـه در بازار دارد و فعالیت‌های مربوط به امور عمومی نمی‌توانسـت ترجیح لیبرالیسـم را به وجود "جامعه قوی" و "دولت ضعیف" پنهان سازد. اسمیت با همه خوش‌بینی‌اش به بازار، ملاحظاتی نسبت بـه قیمت‌هایی که بازار تعیین می‌کرد نیز داشـت، اما به‌طور خـاص نگران آن نبود که قیمت‌ها چگونه ممکن اسـت کاهش یابد. باید اثرات خردکننده انقلاب فرانسه و دنیای جدید تولید صنعتی در قرن نوزدهم پیدا می‌شد تا نظریه‌ای برای جامعه مدنی پدید آید که به‌طور کامل با اقتصاد و سیاست مدرن متناسب باشد.

یادداشت‌های فصل ۴:

1. John Locke, "Second Treatise on Government," in *Two Treatises on Government*, ed. Peter Laslett (New York: Cambridge University Press, 1960), para. 25, p. 286.

تمام تاکیدها از جان لاک است مگر خلاف آن ذکر شود.

2. Ibid., 280.
3. Ibid., 271.
4. Ibid., 274.
5. Ibid., 268.
6. Ibid., 350.
7. Ibid., 381.
8. Ibid., 289.
9. Ibid., 350–1.
10. Ibid., 324.
11. Ibid., 350–1.

۱۲. بهترین بررسی در این زمینه هنوز هم شاهکار کارل پولانی (Karl Polanyi) است:

The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time (Boston: Beacon Press, 1957).

13. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Norton, 1966–69), 1:17.

14. Ibid., 1:3, and 2:5–6.

۱۵. بنگرید به:

Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton: Princeton University Press, 1951)

۱۶. برای بحث آگاهی‌بخشی از سزار بکاریا (Beccaria) در این زمینه بنگرید به:

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2:437–47.

۱۷. بنگرید به:

Adam Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press, 1992), 25–36.

18. Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995), 205.

19. Ibid., 31.

20. Ibid., 32.

21. Ibid., 51.

22. Ibid., 39–40.

23. Ibid., 56–7.

24. Ibid., 54.

25. Ibid., 18–9.

26. Ibid., 96.

27. Ibid., 98.

28. Ibid., 122.

29. Ibid.

30. Ibid., 123.

31. Ibid., 237.

32. Ibid., 218.

33. Ibid., 219–20.

34. Ibid., 222.

35. Ibid., 161–2.

36. Ibid., 49.

۳۷. بنگرید به اثر کلاسیک اریک هابسباوم:

The Age of Revolution: *1789–1848* (New York: New American Library, 1962), chap. 1.

۳۸. بنگرید به:

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2:344–68.

39. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Kathryn Sutherland (Oxford: Oxford University Press, 1993), 11.

40. Ibid., 13.

41. Ibid., 11.

42. Ibid., 18.

43. Ibid., 9.

44. Ibid., 36.

45. Ibid., 120–1.

46. Ibid., 21.

47. Ibid., 22.

48. Ibid., 203–4.

۴۹. بنگرید به:

Albert Hirschman, *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

50. Smith, *Wealth of Nations*, 225.

51. Ibid., 289.

52. Ibid., 291–2.

53. Ibid., 391.

54. Ibid., 407–8

55. Ibid., 413.

56. Ibid.

57. Ibid., 190.

58. Ibid., 260.

59. Ibid., 204–5.

60. Ibid., 459.

61. Ibid., 429–30.

62. Ibid., 430.

فصل ۵
جامعه مدنـی و دولـت

مفاهیم کلاسـیک جامعه مدنی به قلمروهای جداگانه‌ای برای زندگی اجتماعی قائل بود، اما نظریه‌پردازان اندیشـه خود را حول منافع فردی سامان نمی‌دادند. یونانی‌ها و رومی‌ها، در بسیاری از موارد، تلاش‌های شخصی را در مفاهیم گسترده‌تری از مقوله شـهروندی جای دادند. وقتی دنیای باسـتان فروپاشید و مسیحیت به سمت ایمان و کارهای خیر رفت، نظریه‌پردازان قرون وسطی کوشیدند کنش‌های بشری را در سایه طرح خداوند برای جهان توضیح دهند. تمام این تلاش‌ها متناسب با جامعه‌ای بود که نظام سلسـله‌مراتبی و اقتصاد طبیعی داشت؛ زندگی اقتصادی با نهادها و هنجارهای دیگر مهار و محدود می‌شـد؛ تولید در درجه اول برای امرار معاش بود، و به دسـت آوردن سود شخصی راهنمای اخلاقی معتبری برای عمل نبود.

توسـعه بازارهـای نیرومنـد در زمینـه کار و زمیـن و کالا اقتصادهـای طبیعی (embedded) را تضعیـف کـرد و منافع فـردی را در مرکز نظریـه و عمل قرار داد. دیـدگاه هابز کـه جامعه مدنی رقابتـی را باید قدرت فرمانروا تشـکیل دهد خبر از فروپاشی دولت سنتی می‌داد. جان لاک مساله منافع و مالکیت را شناسایی کرد و در مرکز جامعه مدنی جای داد، اما او چیز چندانی درباره بازار نمی‌دانست و ناچار عناصر مهمی از سنن فکری قبلی را حفظ کرد. روشنگری اسکاتلندی سعی کرد تلاش‌های شخصی را در چارچوب اخلاق فطری نظم بخشد، اما آدام اسمیت علی‌رغم تردیدش

نسـبت به بازار بیانگر اعتماد عمومی دوره به بازار بود و روشـن ساخت که اجتماعی از افراد را که به دنبال افزایش نفع شـخصی هستند، می‌توان با "دست نامریی" نظم بخشید. ظهور مدرنیته شاهد آن بود که بازارهای لیبرالیسم از دولت جدا می‌شوند و منافع را به عنوان نیروی تشکیل‌دهنده جامعه مدنی به رسمیت می‌شناسند.

امـا نگرانی‌های باسـتانی درباره اثرات منفی خاص‌گرایـی (particularism) برای انسـجام اجتماعـی از بین نرفـت. بازار و دولت در هیچ جای اروپا به اندازه فرانسـه وانگلسـتان رشـد نیافته بود. و این وظیفه بر دوش متفکران آلمانی افتاد تا در پرتو انقلاب فرانسـه به مفهوم‌سازی دوباره محتوای اخلاقی جهان‌شمول بپردازند. امانوئل کانت کوشـید کنش اخلاقـی را با عقل بیامیزد و قلمرو عمومـی را در مرکز جامعه مدنـی قراردهد. گئورگ ویلهلم فردریش هگل حکومت بوروکراتیک را به عنوان اوج آزادی تئوریزه کرد تا آن را جایگزین هرج‌ومرج ناشی از اقتصاد جامعه مدنی بورژوایی کنـد. نقد کارل مارکس از تئـوری دولت هگل در قدرتمندتریـن فهم جامعه مدنی در دوره مدرن به این صورت متجلی شـد که: این تئوری مشکل‌سـاز است و عرصه غیردموکراتیک رقابت خودمحورانه.

جامعه مدنی و دولت اخلاقی

دیدیم که عواطف اخلاقی و خیرخواهی همگانی در دل عصر روشـنگری اسکاتلند و در نظریه‌پردازی درباره جامعه مدنی جای یافت و حتی در توضیح "ثروت ملل" نقش بـازی کرد. اما با حمله ویرانگر دیوید هیوم به تلاش‌های حقوق طبیعی برای وحدت بخشیدن به فرایندهای ذهنی، روشـنگران اسکاتلندی سرخورده شدند. حرف هیوم آن بود که عقل و اخلاق قلمروهای متفاوتی را اشـغال می‌کنند و درک‌های متفاوتی را سبب می‌شوند. این تفاوت را هیوم درتمایزگذاری معروفش بین "هست" و "باید" توضیح داد. مرزی مشخص احکام اخلاقی را -که ریشه در "عواطف و تعلقات" بشری دارند- از حقایقی که عقل آشکار می‌کند جدا می سازد.

چگونه می‌توان در این شرایط مفهوم خیر مشترک را دریافت؟ هیوم پاسخ می‌داد که خیر مشـترک را نمی‌توان با استدلال اخلاقی نشان داد و چیزی جدا از مجموعه خیرهای فردی نیست. قوانینی که جامعه مدنی بر اساس آن‌ها عمل می‌کند برگرفته از قوانین اخلاقی طبیعت نیسـت، بلکه "مصنوع" است، و جامعه مدنی چیزی نیست

مگــر تنظیماتی قراردادی برای پیگیری اهداف شــخصی. عقلِ ابزاری به افراد کمک می‌کند تا منافع خود و کارآمدترین راه رســیدن به آنها را شناســایی کنند. تجربه و عــادت جایگزین اصول اخلاقی و فضلیت‌های پیشــینی (ماقبل تجربی a priori) به عنوان معیار حقیقت شــد. از مردم می‌توان انتظار داشت که قوانین اخلاقی را رعایت کنند، مشــروط بــه اینکه اهداف عاجل آنهــا از راه اخلاق تامین شــود. هیچ خیر و مصلحــت عامی افراد را به اندازه پیگیری منافع متقابل به هم پیوند نمی‌دهد. جامعه مدنی بر فعالیت‌های متقابل اجتماعی کســانی استوار است که با اتکا به عقل خود به دنبال منافع فردی هستند.

امانوئل کانت فیلســوف درجه اول عصر روشــنگری بود و پاسخ او به هیوم با همان مناقشــه باســتانی شروع شد که منافع شــخصی زمینه قابل قبولی برای زندگی بشر نیســت. کانت به دنبال این بود که جامعه مدنی را بر اســاس اخلاق فطری بنا کند که همه ابناء بشــر را متحد می‌ســازد، اما همزمان می‌خواست از ضعف‌های نظری و ســاده‌انگاری اسکاتلندی در شــرح اخلاق فطری پرهیز کرده باشد. ادعای محوری او این بود که زندگی اخلاقی تنها در جامعه‌ای مدنی ممکن است که بر اساس مقولات جهانی حقوق پی‌ریخته شــده باشد و این حقوق برای عموم قابل دسترس باشد. این دعوی خود بر پایه کوشــش بســیار مهم او برای نشــان دادن اخلاقی جهانی بود که متناسب با مردمی باشد که از نظر اخلاقی حاکم بر خویشتن اند.

کانت متفکر عصرروشــنگری بود و این یعنی اندیشــه خود را فارغ از منبع قدرتی بیرونــی، در مقام سرچشــمه اخلاق و ارائه‌دهنده رهنمود بــرای عمل، پیش می‌برد. قرون وســطی پایان یافته بود و نقش مذهب روزبه‌روز بیشتر به ایمان فردی محدود می‌شــد. کانت اعلام می‌کرد که مــردم به لحاظ اخلاقی آزادنــد، چون قادرند درک کنند کار درست چیست، بدون اینکه کسی به آن‌ها بگوید. مردم قادرند قواعد معتبر اخلاقی را اســتنباط کنند و آن را بر خویشــتن حاکم ســازند. اســکاتلندی‌ها تقریبا همین‌ها را می‌گفتند، منتهی نتوانســتند دامنه تعــارض وظایف اخلاقی را با تمناها، تعصبات، گرایش‌ها و هوس‌های نیرومند شناســایی کنند. آن‌ها کارها را خیلی ساده کرده بودند؛ کانت اما می‌دانست که معنای عمیق کنش اخلاقی در دشواری آن است و در مقاومت مصرانه ما در قبال کنترل رفتارمان. اما همه چیز از دســت نرفته است. حتی وقتی منافع افراد، جامعه را به ســمت هرج‌ومرج ببرد، ما انگیزه‌های نیرومندی برای عمل بر اساس آنچه می‌دانیم "باید" کرد داریم. هدف اخلاق کانتی این بود که

بنیانی اخلاقی و پایدار برای جامعه مدنی بســازد و برای این کار پایه را بر چیزهایی قرار می‌داد که ما می‌دانیم باید انجام دهیم، صرفا به این خاطر که آن کارها درســت است.

امــا چگونه مردمی که در قید منافع خاص خود هســتند می‌توانند قوانین اخلاقی وضع کنند؟ اگر اخلاق اعمالی ضروری را دیکته می‌کند که مستقل از خواسته عامل آن است، چه چیزمانع از آن می‌شود که فرد بخصوصی خود را از قانونی اخلاقی، که مورد پسندش نیست، مستثنی نکند؟ کانت متقاعد شده بود که "متافیزیک اخلاقی" می‌توانــد برگرفته از عقل باشــد و برای ایجاد اصولی به کارگرفته شــود که به علت مستقل بودن از تنوع تجربه‌ها می‌توانند سرپای خود بایستند. اما او می‌دانست که اگر بخواهد تلاش‌های هابز را در تئوری "کاملا" سیاسی و ابزاری او برای جامعه مدنی با چیزی اخلاقی‌تر وقابل دفاع‌تر جایگزین کند، باید جوابی برای *لویاتان* داشته باشد.[۱]

"فلسفه انتقادی" کانت چنین استدلال می‌کرد که تفاوت فاحشی وجود دارد بین دنیای طبیعی آنچه هست و دنیای اخلاقی آنچه باید باشد. در این زمینه، او احتجاج هیــوم را منعکس می‌کــرد که اخلاق نمی‌تواند از بی‌نظمــی و تغییر دایمی تجربه‌ها استنتاج شــود. اما مردم می‌توانند حس مشابه نظام‌مندی از دنیا داشته باشند و این توانایی از آن اســت که می‌توانند ایده‌های متعالی را که از تجربه ناشــی نشده درک کنند و به کار برند؛ ایده‌هایی که اهداف آنها تماما فرضی اســت و مســتند به واقعیت تجربی نیست. مردم همیشه از عقل همچون ابزار گمانه‌زنی استفاده می‌کنند و کانت برابری را توانایی همگانی برای سهیم شدن در کیفیت متعالی قانونمندی می‌دانست. کانت که می‌خواســت عقل را از دســت هیوم نجات دهد، آن را در حیطه اراده انسان جای داد.[۲]

بزرگترین دســتاورد کانــت، در تحقیق او درباره ذهن (mind) حاصل شــد: اینکه چگونه ذهن استنباطاتی را که به آن عرضه می‌شود از طریق حواس سازمان می‌دهد. انواع (فعل) امری که ما به کار می‌بریم از بیرون تحمیل نمی‌شــوند، بلکه جنبه‌هایی از ذهن بشر هستند؛ ظرفیتی بنیادین که همه ما از آن برخورداریم تا تجربیات خود را به نحوی عقلانی ساختار دهیم، الگوها را بشناسیم، اصول پایه را کشف کنیم و به قانون برســیم. قوانین اخلاقی مانند قوانین طبیعت هستند و از خارج از قلمروتجربه پدیــد می‌آیند؛ مــا می‌توانیم کیفیت ماقبــل تجربی آنها را درک کنیــم، زیرا "عقل عملی" ما با همان الگوهایی اداره می‌شــود که بــه "عقل نظری" ما اجازه می‌دهد تا

الگوهــای طبیعت را درک کنیم. آزادی اخلاقی امکانی بنیادی در زندگی بشراســت، برای اینکه اراده عقلانی با قانونمندی ذاتی خود تعیین می‌شود. حتی با وجود کشش نیرومند منافع فردی، ذهن بشر ظرفیتی ذاتی برای ایجاد قوانین اخلاقی دارد.

گذار از وابســتگی به اســتقلال نشــانگر بلوغ بشــری و حرکت آن به سمت آزادی اخلاقی اســت. کانت می‌گفت: «روشنگری بیرون آمدن انسان از عدم بلوغی است که به خود تحمیل کرده است.» به نظر او، «این نابالغی همان ناتوانی اوست برای استفاده از قوه فاهمه‌اش، بدون راهنمای دیگری. این نابالغی را خود او به خویشــتن تحمیل کرده است؛ اگر نه به خاطر فقدان فاهمه که به خاطر فقدان عزم و شجاعت برای فهم بدون کمک دیگری. پس شعار روشنگری این است که: "جرئت دانستن داشته باش! (Sapere aude) شــجاعت به کاربردن فهم خود را داشــته بــاش!"»[۳] مقولات اخلاق کلی می‌تواند زندگی بشــر را از حسابگری‌های منافع شخصی نجات دهد و هر کسی می‌تواند این اخلاقیات را استنتاج کند.

آزادی پتانســیلی برای اســتقلال از ضرورت‌های دنیای محسوس است. حتی اگر اراده کامــلا براســاس قانونمندی خود تعین یابد، هنوز هم با محدودیت روبروســت؛ برای اینکه ما خدا نیســتیم و نمی‌توانیم درســتی کاری را به‌روشــنی دریابیم. کانت می‌دانست که ما تمناها و اهدافی داریم که ذهنمان را به خود مشغول می‌دارد. منافع شــخصی را نمی‌توان نادیده گرفت و از بین برد، چرا که زندگی بشــر تنش ممتدی است بین آنچه می‌خواهیم بکنیم و آنچه باید بکنیم. اما در این میان متحد نیرومندی داریم. عقل ســبب بینشی می‌شــود که به عامل کاملا عقلانی مفروض اجازه می‌دهد تا در هر شــرایط معینی به تصمیم برســد و این "باید"ی را به وجود می‌آورد که باید بر محاســبه اخلاقی حاکم باشد. توان چنین محاسبه‌ای در همه مردمان وجود دارد. آزادی اخلاقی اطاعت از قوانین اخلاقی عقل عملی اســت که خود برای خویش قائل می‌شود. این بررسی‌ها کانت را به سمت "امر (دستور) مطلق" هدایت کرد.

دستور یا امر مطلق، که راهنمایی برای کنش اخلاقی و متناسب با کنشگر عقلانی اما ناکامل اســت، تنها معیار حکم یا داوری اســت که کنشگر کاملا عقلانی می‌تواند انتخــاب کند: «به گونــه‌ای عمل کنید که حکمت اراده شــما بتواند اصلی برای یک قاعــده جهانی و کلی تلقی شــود.»[۴] ما این معیار را در همــه زمان‌ها به کار می‌بریم. وقتی می پرســیم که اگر کسی کار خاصی انجام دهد چه خواهد شد، داریم عضویت خود در نوع بشر و مسئولیت بشر بودن را چونان کل بیان می کنیم. پذیرش اینکه ما

در جامعه‌ای مدنی زندگی می‌کنیم که مردم در چارچوب حقوق خود اهدافی مشروع و شایســته احترام دارند فرد را به «عضوی مشــروع از قلمرو اهدافی ممکن» تبدیل می‌کند. برای اهدافی کــه تعقیب می‌کنیم، محدودیت‌های اخلاقی وجود دارد و این محدودیت‌ها اهداف دیگر مردمانی اســت که با آنهــا در این جهان زندگی می کنیم مشروط به اینکه اهداف ایشان از نظر اخلاقی قابل دفاع باشد.

کانت اطمینان داشــت که ســازماندهی جامعه مدنی حول باهمستانی از غایات، از نظر اخلاقی، بهتر اســت از اســتوار ساختن آن بر اســاس مقتضیات بازار. او به همان اندازه باور داشت که رفتار با مردم به عنوان غایات، فی نفسه، راهی است که از طریق آن می‌توانیم میان اهداف خاص خود با مقتضیات عام اخلاقی آشــتی برقرار کنیم. او می‌گفت که هیچ‌کدام از اینها نباید تعجب‌آور باشد. مردم دغدغه‌های اخلاقی خود را در زندگی واقعی به صورت وظایفی که خود برای خویشــتن نسبت به دیگران تعیین کرده‌انــد بیان می‌کنند و این مقتضی کنش‌های معینی اســت کــه انجام آنها دلیلی به جز درستی‌شــان ندارد. درک وظایف با این شــیوه ما را قادر می‌سازد تا بر توحش اســتفاده ابزاری از دیگران به سود منافع شخصی‌مان غلبه کنیم. جامعه مدنی کانت جامعه‌ای اخلاقی است که نیاز به مردمی مستقل دارد که کنش‌های خود را مشمول معیارهای عام اخلاقی ناشی از امر مطلق قرار دهند.[۵]

جامعه مدنی برای کانت مجموعه‌ای از امکانات مناســب برای مردم متمدن اســت و بســیاری از مفســران این نکته را متذکر شده‌اند که امر یا دستور مطلق درحقیقت مجموعه‌ای از فرایندها اســت. روشــن اســت که کانت فرمالیســت بــود و اراده‌باور (intentionalist). او بر ایــن نکته تاکید می‌کرد که قانون اخلاقی نمی‌تواند "مادی" باشــد یا محتوایی (پیشــینی) را دربرداشته باشد و منشــا آن کیفیت معینی از ذهن اســت. قانون اخلاقی تنها می‌تواند راهی برای برخورد با ادراک‌های حســی باشد که ذهن دریافت می‌کند.

کانت، گرچه نمی‌خواســت اخلاق را از سیاست بگیرد، سیاست را بر اساس اخلاق پایه گذاشــت. اخلاق وظیفه‌مند به سیاســتی مبتنی بر حقوق می‌رسید. حقوق باید فرصت‌های مردم را برای تصمیم گیری در شرایط آزاد به حداکثر برساند و ایشان را قادر ســازد با انتخابی که کرده‌اند زندگی کنند. کانت تاکید داشــت که خودمختاری یا اســتقلال اخلاقی و تقاضاهای ناشــی از امر مطلق، نیازمند فضای حفاظت شده‌ای است که مردم بتوانند در آن فضا کنش خود را آزادانه تعیین کنند. آزادی را نمی‌توان

برای هیچ پاره‌ای از جامعه محدود کرد و باید در دســترس عموم باشد. جامعه مدنی بــا حمایت حاکمیت قانون و حقوق و آزادی‌های مدنی بازتاب‌دهنده ظرفیت اخلاقی برابر و مشــترک همه اعضای خود اســت. اما توانایی هرکس بــرای زندگی کردن بر مبنای انتخاب‌هایی که کرده است عمیقا متاثر از عوامل اقتصادی و اجتماعی است و نظریه‌پردازان بعدی به‌درستی از کانت انتقاد کردند که برابری را به معیارهای رسمی لیبرالیسم کلاسیک محدود ساخته است.

کانت فکر می‌کرد اســکاتلندی‌ها زیاده ســاده‌انگار بوده‌اند. روشنگری چیزی بیش از اندرزهــای اخلاقی تقاضا دارد و ما نمی‌توانیم بــه خیرخواهی دیگران تکیه کنیم. نیکوکاری مهم اســت و مردم همیشــه به چنین کارهایــی می‌پردازند، اما نیکوکاری نمی‌توانــد سرچشــمه عدالت یا ســازماندهی اصــول جامعه مدنی باشــد. کانت، که می‌خواســت فرصت‌هــای مردم برای پی گرفتن علایق شــان به حداکثر برســد، در سیاســت و تاریخ جســتجو می‌کرد تا نشــانه‌هایی از روشــنگری اخلاقی پیدا کند و این نشــانه‌ها را در انقلاب فرانســه یافت. او به این نکته اندیشــید کــه پیش از این، مشــارکت‌کنندگان در حوادث روز ناظران منفعل بودند؛ اما مردم فرانســه برای خود قانونی اساسی نوشتند که می‌خواستند، و تصادفی نبود که توانستند، با استفاده از آن جمهوری را شــکل دهند. تا زمانی که نتیجه سیاسی از پیش تعیین‌شده‌ای به مردم تحمیل نشد و آزادی‌های مدنی پابرجا بود، کانت از انقلاب فرانسه حمایت می‌کرد و انقلاب را نخستین خانه عرصه عمومی اصیل می‌دانست که حول عقل کلی و جمعی ســازمان یافته است؛ ولی زمانی که متقاعد شــد آزادی‌های مدنی به خطر افتاده، از حمایت انقلاب دست کشید.

کار اساســی کانت در سیاست بحث از اصول مشروعیت بود و فرایندی که در نظر می‌گرفت بر این تکیه داشت که مردم چگونه قوانینی را که می‌خواهند با آن زندگی کنند، پرورش می‌دهند. چنانکه دیدیم، محتوای قوانین از نظر او مساله نبود، چنانکه این هم مســاله نبود که کدام مولفه‌های اساســی ممکن اســت توانایی مردم را برای زندگی بر اســاس وظایفی که برای خود تعیین کرده‌اند، شــکل دهد. تنها کامل‌ترین شکل از مشــارکت مردمی و مباحثات عمومی و تصمیم‌گیری‌های مردمان است که می‌توانــد قوانینــی اخلاقی به وجود بیاورد که به اعتبار جهانی و کلی نزدیک باشــد. این حق اساســی مردم اســت که قانونی بر آنها حاکم باشد که به درجه پذیرش عام رســیده باشــد و این نیازمند همگانگی (تایید آن از طرف همگان) است. لازمه بلوغ

«آزادی بــرای بهره‌گیــری عمومی از خــرد فردی در همه امور اســت» و این تنها با حضور دیگران عملی می‌شــود.[۶] کانت تفکر انتقادی و مستقل را مهم‌ترین اسلحه در مقابل جزم‌اندیشــی و اقتدارگرایی می‌دانســت. عمومی بودن و حقوق داشتن عقل را از (محدودشــدن به) تجربه نجات می‌دهد و به عقل اجازه می‌دهد تا در خدمت رشد اخلاقی قرار گیرد:

> *اســتفاده عمومی از عقل انســانی باید* همیشه آزاد باشــد، و این به‌تنهایی می‌تواند روشــنگری را به میان انســان‌ها بیاورد؛ استفاده خصوصی از عقل ممکن است اغلب اوقات با اندکی محدودیت روبه‌رو باشــد، ولی مانعی بر ســر راه پیشرفت روشنگری نیســت. منظور من از اســتفاده عمومی عقل فردی آن اســتفاده‌ای است که *انسان فرهیخته* و *دانش‌اندوز* بتواند با مردم *کتاب‌خوان* ســخن بگوید. منظورم از اســتفاده خصوصی از عقل نیز آن اســتفاده‌ای است که شخص می‌تواند در شغلی *مدنی*، و یا اداره‌ای (دولتی) که در آن مورد اعتماد است، انجام دهد.[۷]

آزادی درونی، که خصیصه روح (soul) است، یعنی حکومت بر خویشتن و استقلال از عقاید و جزم‌اندیشــی. این آزادی درونی کیفیتی از زندگی عمومی است و نیازمند قلمرو آزادی از اندیشه و عمل که از مداخلات بیرونی مصون باشد. کانت، با آگاهی از در کمین بودن "شــرّ ریشه‌دار" (radical evil) در قلب بشر، می‌دانست که طبیعت، احســاس و تجربه می‌تواند در خدمت اخلاق باشــد، مشروط بر آنکه در چشم‌اندازی وسیع‌تر ازهوس‌های آنی ادغام شده باشد. او به "عقل عملی" نظر داشت تا معیارهای کلی اخلاق را مطرح سازد و بر استدلال‌های معین و تجربیات فردی اثر بگذارد. تنها در انظار عموم است که "محکمه عقل" می‌تواند برمحدودیت‌های تجربیات آنی غلبه کند و در همین عرصه اســت که نهادهای آزاد می‌توانند با عرضه کردن اندیشه‌ها به دیگران به روشــنگری خدمت کنند. قلمرو عمومی کانت فرایندها و نهادهای جامعه مدنی را در خدمت عرضه اندیشــه به عموم توصیف می‌کند و در نتیجه از دیدگاهی جهانی قابل بررسی انتقادی می‌شود.[۸] با این‌همه، از مدت‌ها قبل روشن بود که عناصر متشــکله جامعه مدنی لیبرال بســیار بیشتر از آن اســت که به صرف اندیشه محدود شــود؛ کانت نتوانســت نفوذ "قدرت" را در جامعه مدنی به نحو مناسبی تئوریزه کند و علت آن هم این بود که طرز کار درونی جامعه مدنی به اندازه کافی روشن نبود.

اســتفاده آزاد از عقــل انتقــادی رســیدن به توافــق را تضمین نمی‌کنــد، گرچه مجموعه‌ای از قواعد را برای مباحثه فراهم می‌ســازد. حوزه‌ای عمومی که از پشتوانه

قوانین و نهادها برخوردار باشد، می‌تواند عدم توافق‌ها را درخدمت روشنگری قراردهد زیرا بحث عمومی می‌تواند لبه تیز ضداجتماعی بودن را که ناشـــی از منافع شــخصی است کُند ســازد. «ابزاری که طبیعت برای رشد ظرفیت‌های فطری به کارمی‌گیرد، ستیز در درون جامعه مدنی است، ستیزی که در درازمدت سبب قانونمندی در نظم اجتماعی می‌شود.»[۹] این «ستیز در درون جامعه»، که تا حدود زیادی ناشی از اصول جزمی و دادوســـتد است، چیزی است که کانت آن را "اجتماعی بودن ضداجتماعی" انســـان می‌خواند – که تضادی اســـت میان تمایل بشـــر به تشـــکیل جامعه مدنی و مقاومت در مقابل آن که همراه این تمایل اســـت. مشـــکل بشـــر، که مایل به زندگی با دیگران اســـت و میلی به همان اندازه پرقوّت برای تنها زیســـتن دارد، آن است که چگونه به ساختن قلمروی عمومی توفیق یابد که هم قابل دفاع باشد و هم در خدمت آزادی باشد و به استقلال افراد احترام بگذارد.

تنها حکومت قانون (*Rechtstaat*) اســـت که می‌تواند اســـتقلال اخلاقی افراد را با مقتضیات نظم عمومی آشتی دهد. عقل ایجاب می‌کند که بنا بر معیارهای امر مطلق، روابط بشـــری مدیریت شود و درگیری‌ها برطرف شـــود. هر قانونی که آزاد زیستن و همزمان احترام به آزادی دیگران را مجاز بداند، "درســـت" است. حکومتی که از نظر اخلاقی مشـــروع اســـت، صورت جمهوری خواهد داشت و بر مبنای آزادی‌های مدنی و حاکمیـــت قانون شـــکل می‌گیرد؛ یعنـــی بهترین نوع حکومت کـــه در آن هر کس می‌تواند در جســـتوجوی شادکامی باشـــد، بدون اینکه توانایی دیگران برای این کار را از بین ببرد. در حقیقت، «بالاترین وظیفه رســـمی این اســـت که *حقوق* انسان‌ها با توجـــه به *قوانین الزامی عمومی* به آن‌ها داده شـــود و از آن‌ها در برابر تعرض دیگران محافظت شـــود.» زمانی که امر مطلق در معنای کلی خـــود به زندگی اخلاقی مردم در جامعه مدنی تســـری داده شـــود، به حکومت احتیاج می‌افتد. «حق محدودیتی بر آزادی فرد است تا آزادی او را با آزادی همگان سازگار سازد (تا آنجا که در چارچوب حقوق عمومی ممکن باشد). *حق عمومی* کیفیت متمایزی از *قوانین بیرونی* است که این ســـازگاری را ممکن می‌ســـازد.» ابزار قهری و الزام‌آور برای آزادی ضروری است. جامعه مدنی اســـتوار است بر «روابط بین انسان‌های *آزاد* که خود تابع قوانین الزامی انـــد و همزمان آزادی خود را در چارچوب اتحاد عمومی با اعضای دیگر جامعه حفظ می‌کنند.»[۱۰] مقتضای استقلال (فردی) اطاعت است.

نظام جمهوری به برابری و اســـتقلال همه شـــهروندان احترام می‌گذارد، اما کانت

بـــا هابز موافق بود که جمهوری باید همه شـــهروندان را تابـــع قوانین الزامی بخواهد. جامعه مدنی بر اساس مشارکت و تضمین آزادی از اراده دیگران پی‌ریزی شده است، اما انسان خودخواه مایل است که از آزادی خود سوء استفاده کند و «خدایگانی لازم اســـت تا اراده خودرای او را بشـــکند و او را وادار به تبعیت از اراده معتبر عمومی کند که بر اساس آن همه می‌توانند آزاد باشند.» [۱۱]

کانت به نوعی مساله مردم به مثابه فرمانگزاران سیاسی را مطرح کرد که هابز اگر بود می‌توانست درک کند: «هیچ کسی نمی‌تواند دیگری را به کاری وادارد، مگر آنکه از طریق حقوق عمومی و مجری آن -که ریاست دولت است- اقدام کند.» [۱۲]

> همه حقوق شـــامل محدودیت‌هایی برای آزادی دیگران اســـت، با این مشـــخصه که آزادی دیگران باید بتواند با آزادی من در چارچوب حقوق عمومی همزیستی داشته باشـــد؛ حقوق عموم در دولت را می‌توان به‌ســـادگی این‌گونه تعریف کرد: اموری که در نهاد مقننه واقعی تنظیم شده و با این اصل (که اشاره شد) همسازشده و قدرت سیاســـی پشتوانه آن است و بر اســـاس آن، همه مردم می‌توانند چونان فرمانگزاران دولتی قانونمند زندگی کنند. این آن چیزی اســـت که ما دولتی مدنی می‌خوانیم و مشـــخصه آن اثرگذاری و اثرپذیری کنش‌هایی برآمده از اراده آزاد است که یکدیگر را در چارچـــوب قانون کلـــی آزادی محدود می‌کنند. بنابراین، حقوقی که هر فرد به محض تولد در چنین دولتی به دســـت مـــی‌آورد (یعنی قبل از اینکه کاری بکند تا، براســـاس آن، حقوقش مـــورد قضاوت قرار گیرد) مطلقا *برابر* اســـت از این بابت که: اقتدار او در الزام دیگران به اینکه طوری از آزادی‌شان استفاده کنند که در سازگاری با آزادی او ست، با آنها برابر است.[۱۳]

آزادی و اقتدار توانایی بشـــر را برای حکومت بر خود نشـــان می‌دهند و این دو در قالب اراده فرمانروایی واحد شـــکل می‌گیرد که مردم اراده او را داوطلبانه پذیرفته‌اند. وحدت افراد آزاد در لوای قانون می‌تواند در خدمت عدالت باشـــد، مشـــروط بر آنکه: با افراد به مثابه غایات فی‌نفســـه برخورد شـــود؛ خودِ شهروندان برای خودشان قانون بگذارند؛ و قوانین اخلاقی که مردم در ســـایه آن زندگی کنند عمومی و جهانی باشد. تحقق این شـــرایط نیازمند برابری فرصت‌ها، حق رای، حاکمیت قانون، جدایی قوا، و دولتی مبتنی بر قانون اساسی است. به‌عنوان قلمرو زندگی اخلاقی،

> دولت مدنی، که دولتی است کاملا قانونی، بر اصول پیشینی زیر استوار است:

۱ـ *آزادی* هر عضوی از جامعه به‌عنوان *انسان*

۲ـ *برابری* هر کس با دیگران به‌عنوان *فرمانگزار*

۳ـ *استقلال* هر یک از اعضای کشور به‌عنوان *شهروند*.[۱۴]

سه اصل آزادی، برابری، و استقلال پیشینی اند و از تجربه یا تاریخ ریشه نمی‌گیرند؛ آنها معادل‌های سیاسی اقتضائات اخلاقی هستند که کانت از امر مطلق برگرفته بود. رفتار با دیگر مردمان به عنوان غایات فی‌نفسه، در چارچوب حقوق ایشان، درک اینکه آن‌ها وسیله‌ای برای رسیدن ما به غایات شخصی‌مان نیستند، و تبدیل شدن به "عضو قانونمند قلمروی ممکن از غایات" سه نکته‌ای هستند که می‌توانند جامعه مدنی را چونان جمهوری بسازند، جمهوری‌ای که حول احترام به آزادی، برابری و استقلال سازمان یافته است.[۱۵] جامعه مدنی کانت نیازمند قلمرو عمومی لیبرالی است که می‌تواند، از طریق نهادهای جمهوری قانونمندش، فردیت را با کلیت و ستیز را با عضویت آشتی دهد.

> بزرگترین مشکل نوع بشر، که طبیعت او را وا می دارد در جست‌وجوی راه حل آن باشد، رسیدن به جامعه‌ای مدنی است که بتواند عدالت همگانی را برقرار کند. بزرگترین هدف انسان – یعنی رشد تمام ظرفیت‌های طبیعی‌اش— می‌تواند با زندگی اجتماعی بشر محقق شود و طبیعت می‌خواهد که بشر این کار را به انجام برساند و به‌راستی با تلاش‌های خود به همه غایات مورد نظرش برسد. این هدف تنها در جامعه‌ای محقق می‌شود که نه تنها بیشترین آزادی را دارد و، بنابراین، ستیز دایمی میان اعضایش برقرار است، بلکه از این مشخصه دقیق و این صیانت برخوردار است که همین آزادی‌ها (ی فردی) را محدود کند تا بتواند با آزادی‌های دیگران همزیستی داشته باشد.[۱۶]

آزادی نمی‌تواند بدون قانون وجود داشته باشد، جامعه مدنی بدون دولت و صلح بدون الزام هم وجود نخواهد داشت. ستیز میان مردم – بر اساس اختلافات طبیعی‌شان، که خود را در علایق متفاوت آن‌ها نشان می‌دهد و با رقابت اقتصادی تشدید می‌شودـ می‌تواند به رشد اخلاقی بشر کمک کنند، مشروط به اینکه دولت این اختلافات را مهار کند تا مردم آزاد ناگزیر باشند بر اساس آن وظایف اخلاقی عمل کنند که برای خود به صورت قانون تنظیم کرده‌اند. تعهد نیرومند کانت به استقلال اخلاقی فرد با تعهد او به حکومت، قانون و اطاعت گره خورده بود. از دید او، حکومت

مشـــروطه ســـلطنتی جامعه مدنی را از دموکراسی و اســـتبداد به یک اندازه حفاظت می‌کنـــد. آزادی‌های مدنی می‌تواند با قدرت سیاســـی، که مجـــری بی‌طرف قوانین و حافظ جهانی بودن (اصول اخلاق) باشـــد، ســـازگاری کند. کانـــت، علی‌رغم حمایت خود از فرانســـوی‌ها، شـــدیدا با انقلاب‌هـــا مخالف بود. او معتقد بود که حق ســـنتی انقلاب مردم را قاضی کردار خود می‌کند و حاکی از بازگشت به شرایط پیدایش بشر (در پیش از تاریخ) اســـت. انحلال جامعه مدنی درخدمت اخلاق‌گرایی نیســـت؛ تنها اصلاحات سیاسی وگســـترش تدریجی نهادهای جمهوری می‌تواند پیشرفت اخلاقی را تســـهیل کند و آغازگر نظام بین‌المللی "صلح پایدار" باشـــد. حکومت‌های مشروط به قانون اساســـی، بهتر از هر نهاد دیگری، تضمین‌کننده قوانین اخلاقی هستند، زیرا ســـازمان آنها تضاد میان آزادی و ضرورت را به رسمیت می‌شناسد، و چنانکه پیشتر آوردیم: «همه حقوق شامل محدودیت‌هایی برای آزادی دیگران است، با این مشخصه کـــه آزادی دیگران بایـــد بتواند با آزادی من در چارچوب حقوق عمومی همزیســـتی داشته باشد.»[۱۷]

اقتدار ممکن اســـت برای آزادی اخلاقی ضروری باشـــد؛ اما نظر کانت درباره اینکه هرکس می‌تواند قضاوت اخلاقی داشـــته باشـــد، سنت‌شکنی بود و بریدن از ایده‌های غالـــب درباره ظرفیت اخلاقی مردم معمولی. حتی اگر همه متفکران پیشـــین موافق بودنـــد که مردم معمولی قادر به داوری اخلاقی هســـتند، خدا را منشـــا همه خیرها می‌دیدند و انســـان را فرمانگزاری غیرقابل اتکا و خودســـر تصویر می‌کردند. این نظر را تئوری‌هـــای جامعه مدنی، از اگوســـتین تا هابز، تایید می‌کرد. دســـتاورد کانت در نظریه‌های مدرن جامعه مدنی در قالب برداشـــت او از زندگی عمومی بر بســـتری از اهداف اخلاقی استوار اســـت، اهدافی که برای همه دسترس‌پذیر باشد. جامعه مدنی نمایانگر سازمانی بشری در قلمرو غایات اخلاقی است و این امکان را فراهم می‌کند تا مردم غایات اخلاقی را با وظیفه‌مند ســـاختن خود محقق سازند. "جمهوری فضلا"ی کانت ممکن است بر اساس نظری بسیار خوش‌بینانه درباره ظرفیت‌های کنش فردی، ظرفیـــت آزادی‌های صوری و قدرت فرایندها باشـــد، اما کوشـــش او بـــرای بنا نهادن نظریه‌ای اخلاقی درباب جامعه مدنی، که اســـتوارتر از رقابت و منافع شـــخصی باشد، عمیقا بر کارهای هگل و مارکس اثر گذاشـــت. انتقادات اخلاقی شـــدیدی از بازار در حال شـــکل گرفتن بود و برای متفکران بعدی مشـــکل نبود نشـــان دهند که برابری صـــوری، نهادهای جمهـــوری، و آزادی‌های مدنی برای حفاظت از اســـتقلال اخلاقی

کافی نیســتند. صورتگرایی (فرمالیســم) کانــت مانع از این بود کــه او بتواند عمیقا درشبکه روابط مادی جامعه مدنی کاوش کند. این هگل بود که توانست از جداسازی ذهن و عین کانت در شــرایط آزادی گذر کند. او نظریه‌ای برای جامعه مدنی ساخت که همزمان نظریه‌ای برای دولت هم بود.

«جاروی بزرگ»

وعده‌های انقلاب فرانســه برای سازماندهی دولت و جامعه مدنی، بر پایه‌های عقلانی، نســل کاملــی از نظریه‌پــردازان را متحول کرد. اگــر نهادهای اجتماعی و سیاســی می‌توانستند انعکاس آزادی و منافع افراد باشند، انقلاب نیز آغاز قطعی ظهور نخستین دولت مدرن بود؛ دولتی که جدایی رســمی‌اش از فرایندهای اقتصادی، توسعه سریع جامعه مدنی را تشــویق می‌کرد. مانند همه انقلاب‌ها، ســازندگی و ویرانی دوگانه‌ای پشت ســر هم بودند. رهایی افراد نیازمند ویرانی سلسله‌مراتب اجتماعی و ساختاری اقتصادی بود که زندگی فرانسویان را برای قرن‌ها شکل داده بود. همه نهادهای مدنی از بین نرفت، اما آنها که بر اســاس ارث و میراث و امتیازات بنا شــده بود از "جاروی بزرگ" انقلاب خلاصی نیافت.[۱۸]

تقســیم‌بندی مردم فرانسه به ســه طبقه اجتماعی در شب معروف ۴ اوت ۱۷۸۹ مضمحل شــد و سه ماه بعد با فرمانی رسمی پایان یافت. این عمل تهاجمی مستقیم بــه ترکیب جامعه و دولت بود که مشــخصه قرون وســطی به شــمار می‌رفت. تمام شــهروندان، بــدون درنظرگرفتن ویژگی خانوادگــی، با هم برابر اعلام شــدند. تمام امتیازات مخصوص شــهرها، کانتون‌ها (canton)، اســتان‌ها، مناطق و امیرنشــین‌ها از بین رفت. کشــور دیگر ملک شــخصی خاندان ســلطنتی و اراده آنها دیگر نشــان حاکمیت ملی نبود. مجلس موسســان اعــلام کرد که از این پس حکومت در خدمت شــهروندان خواهــد بود. از آنجا کــه اکنون دولت نماینده همــه جامعه و ارزش‌های جهانی بود، مســتقیما بر مردم حکومت می‌کرد. بسیاری از نهادهای میانجی، که بین مردم و دولت بودند، منحل شده یا تغییر کرده بودند.

لغو امتیازات فئودالی مســتقیما بر ثروت کلیســا اثر گذاشــت. کلیســا با املاک، دادگاه‌ها، انجمن‌ها و نهادهای مســتقل مالی، عشــریه (یک‌دهم محصول یا درآمد) و مانند آنها، برای قرن‌ها، به صورت "دولتی در دولت" در آمده بود. تمام این امتیازات

از بیـــن رفت و کلیســـا تحول طولانی خود را برای تبدیل شـــدن بـــه نهادی روحانی (و نه سیاســـی) آغاز کـــرد. فرمان‌های مذهبی، تعلیـــم و جمعیت‌های خیریه، فرمان مالتا (Oder of Malta)، کالج‌های باســـتانی، بیمارستان‌ها و مانند آنها ناپدید شدند. بســـیاری از اموال کلیسا به ملت منتقل شـــد و حتی روحانیون تا مدتی در استخدام دولت بودند.

طبقه اعیان تشـــکیلاتی اقتصادی مانند کلیســـا نداشـــتند، امـــا در مجمع طبقات (Estates General) و مجالـــس ولایتـــی نمایندگانی داشـــتند. ایـــن طبقه هم تمام عنوان‌هـــا و القاب میراثی، نشـــان‌ها و پرچم‌های خانوادگی، امتیـــازات و اقتدار خود را از دســـت داد. برده‌داری و حقوق اشـــرافیت بدون پرداخـــت غرامت از بین رفت و دادگاه‌های ویژه اشراف ناپدید شدند. تمایزات میان زمین‌های اشراف و مردم معمولی برداشته شد. تیول فئودالی، حقوق مرسوم، ارشدیت و سایرامتیازات فئودالی لغو شد. لغو رسمی تفاوت بین اشراف و مردم معمولی در مجلس موسسان راه را برای دولتی مدرن با شهروندی همگانی و قوانین یکسان باز کرد. همزمان، این تحولات به توسعه جامعه‌ای مدنی راه داد که به جای پیشینه خانوادگی، ریشه در مالکیت داشت و عامل پایداری آن، به جای قدرت سیاسی، فرایندهای اقتصادی بود.

ســـاختار سیاسی که بر اثر حوادث اولیه انقلاب به وجود آمد، ضعیف و غیرمتمرکز بود، اما وضعیت اضطراری و بیش از حدِ انتظار طولانی در فرانســـه ســـبب شـــد که ســـاختار به سمت تمرکزگرایی برود. حکومت انقلابی فرانسه، مستقیما و به هزینه از میان رفتن نهادهای میانجی فئودالی و تخریب رویاهای قدیمی ولایات برای استقلال و کنتـــرل محلی، به اعمال قدرت بر شـــهروندانش پرداخت. دوران طولانی و بحرانیِ انقلاب سیاست را بر اقتصاد مسلط ساخت، اما پس از ترمیدور (کودتا بر ضد روبسپیر در ۹ ترمیدور یا ۲۷ ژوئیه ۱۷۹۴) و فروپاشی ساختار ژاکوبنی، برای مدتی ساختاری لیبرالی بر اقتصاد حاکم شد که اقتصاد را از نظارت سیاست آزاد کرد و چندان طول نکشید، زیرا جنگ‌های دوره ناپلئون مقتضی تمرکزگرایی بود. بناپارت دولت عقلانی را تحکیم کرد و برای این منظور رابطه میان دولت مرکزی و ادارات محلی را سازمان داد؛ نظامی از قوانین ملی به تصویب رســـاند؛ سیســـتم آموزش ابتدایی را برقرار کرد؛ بـــه ترویج زبـــان واحد ملی پرداخـــت؛ و نظامی واحد بـــرای وزن و اندازه‌گیری مقرر کـــرد. جنگ واترلو به رویای او برای ایجاد امپراطوری اروپا پایان داد، اما بســـیاری از پیشرفت‌های سیاسی گسترده به قوت خود باقی ماند. در حقیقت، سیستم پرطرفدار

و سراســری آموزش، که ازمحل مالیات‌ها تامین اعتبار می‌شــد و مرکز اداری آن در پاریس بود و حول مواد درســی یکسانی برنامه‌ریزی شده بود، نشانه‌ای از دوام علاقه به انقلاب بود. همین مطلب را می‌توان درباره نهادهایی مانند سیستم بهداشت ملی و مراقبت از کودکان هم گفت. تلاش برای آینده این میراث‌های دموکراتیک و همگانی انقلاب در مرکز سیاست‌های دوره معاصر اروپا قرار دارد.

انقلاب فرانسه انقلابی برای اتحاد ملی نیز بود و لغو امتیازات مرسوم شهرها، ایالات، روحانیون و طبقه اشــراف رشد نهادهای نیرومند مرکزی و برابری در مقابل قانون را زمینه‌سازی کرد. نهادهای میانجی که قدرت دولت را محدود کرده بود جارو شده بود. بنابراین، اتحاد ملی با تکیه بر سیســتم واحد اداری و متمرکز، ارتش ملی، خصومت با محل گرایی، و بازاری واحد با گمرک و تعرفه‌های یکسان به دست آمد. هرج‌ومرج ناشــی از تنوع رســم‌های فئودالیسم و امتیازات شــخصی از بین رفت. استقلال‌های ســنتی محلــی و انجمن‌های قرون وســطی دیگر مدت‌ها بود کــه در حقیقت نوعی امتیازبخشی و عامل نابرابری بودند. دموکراسی همراه با تمرکزگرایی آمد و نتیجه آن مشــخصا تقســیم دوگانه و مدرن قلمروها بود. آزادی‌های سیاسی اکنون می‌توانست در سرتاســر قاره گسترش یابد، برای اینکه شهروندی رسما از توزیع قدرت اقتصادی جدا شده و تابعی از محل اقامت شده بود. انقلاب فرانسه به‌شدت قدرتمند بود وعلت آن هــم دقیقا این بود که دیگر به ثروت و موقعیــت و دیگر ویژگی‌های "خصوصی" فئودالیسم وابســته نبود. جدایی رسمی سیاست از اقتصاد، شروع ظهور دولت مدرن جهانی (universal) و جامعه مدنی محلی (particularistic) بود.

اما جدایی صریح این قلمروها نمی‌توانســت بده بســتان واقعی میان آنها را پنهان کند. از زمان انقلاب فرانســه، نگرانی اصلی در بســیاری از تئوری‌های مدرن سیاسی ناشــی از رابطه "واقعی" بین حکومت و جامعه مدنی بوده اســت. جدایی رسمی آنها نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی در جامعه مدنی را شــتاب بخشــید، چراکه جامعه مدنــی اکنــون قلمروی برای لذات خصوصی دیده می‌شــد. اما پایه بهره کشــی‌های اقتصادی ظاهرا خارج از عرصه سیاســی بود و به نظرنمی‌رسید تابع راه حل سیاسی باشــد. جامعه مدنی می‌توانســت آزادانه در محدوده مالکیت و منافع خصوصی رشد کنــد و علــت آن هم موانع قانونی و بنیادی برای نظارت سیاســی بــود. بازار برابری سیاســی را به نابرابری اقتصادی تبدیل کرد و، در نتیجه، سرگردانی بر سر دوراهه‌ای را به وجود آورد که ســبب ظهور نظریه دولت هگل شــد. محتوای اجتماعی انقلاب

فرانســه را، که از پیامدهای ترمیدور و واترلو آســیب ندیده بود، می‌توان در خواسته طبقــه پایین (تقریبا پابرهنه‌ها sans-culottes) اما هوادار انقلاب در جامعه فرانســه دید که خواهان برای نظم اقتصادی و برابری شرایط بود. این موضوع ویژگی سیاست تمام کشــورهای اروپایی در قرن نوزدهم اســت و تا امروز نیز نقش خود را در شکل دادن به فضای سیاسی معاصر حفظ کرده است.

نتایج فوری انقلاب فرانســه برابری قانونی و آزادی اقتصادی بود. تخریب سلســله مراتب قدیم و شــرکتهایش امکان توســعه دولت مدرن و جامعه مدنی را فراهم کرد. دســتاوردهای سیاســی انقلاب، علاوه بر اهمیت فوق‌العاده ای که داشتند، زمینه را برای هدایت مبــارزات دموکراتیک در آینده فراهم کردند. برابری در برابر قانون یک سلســله مشــکلات اجتماعــی را عیان کرد کــه مدت‌ها در پس روابــط اجتماعی و سیاســی فئودال پنهان مانــده بود. تعداد اندکی از متفکران این مســئله را به خوبی هگل دریافتند.

نظام نیازها

به نظر می‌رســد انقلاب فرانسه سبب شد که نهضت اصلاح دینی تکمیل شود، یعنی فــرد متکی به خود به خدایگان زندگی این‌جهانی و هم مرشــد زندگی روحانی خود تبدیل شــد. انقلاب نشــان داد که فعالیت آزاد عقلانی می‌تواند بیان عینی آن آزادی درونی باشد که لوتر از آن می‌گفت. برای همه اعضای نسلی از متفکران آلمان – که یکی از آن‌ها کانت بود ــــ انقلاب ســبب ظهور انســان مستقلی شد که رشد اخلاقی خود را بر عهده گرفت. برای نخســتین بار به نظر می‌رســید که مردم می‌توانند آزاد باشند و دنیا را بنا بر مقتضیات عقلانی نظم بخشند.

هــگل نیز ـ مانند کانــت، لودویگ فان بتهوون، یوهان گوتلیب فیشــته، فردریش شلینگ و بسیاری دیگر از همنسلان خود ـ انقلاب را طلوع دوران جدیدی می‌شناخت. اما درهمان حال و به همان اندازه باور داشت که کانت در ادعای خود مبنی بر نجات عقل از دســت هیوم زیاده تند رفته اســت؛ امری که به نحوی تناقض‌آمیز نشانگر آن بــود کــه خود او قادر نبوده اســت تا آن مرزها برود. انتقاد او بــه کانت بر این دعوی استوار بود که جدا کردن ماهیت از نمود و پدیدار، واقعیت غایی (ulitimate reality) را برای بشر مبهم ساخته و توانایی عقل را برای کمک به آزادی تضعیف کرده است.

هگل با این نظر ارسطو شروع کرد که واقعیت قابل فهم است و عقل می‌تواند ماهیت اصلی چیزها را دریابد و چکیده آزادی همان توانایی ماســت در اینکه دنیا را مطابق با نیات خود نظم بخشیم.

هگل کتاب *پدیدارشناســی روح* (*Phänomenologie des Geistes*) را درست قبل از نبرد ینا (Jena) تمام کرد و ســپس با دست‌نوشــته‌اش درسال ۱۸۰۶ از این شهر دانشــگاهی گریخت. او در این کتاب کوشش کرد از دوگانه‌سازی کانت فاصله بگیرد و ایــن نکتــه را بیان می‌کرد که واقعیت غایی – گایســت Giest یا روح ـ خود را در نمود پدیدارشــناختی‌اش نشان می‌دهد و عقل بشــری قادر است آن را در پیشرفتی که در هر یک از افراد بشــر دارد، شناســایی کند. الهیات ارســطویی *لوگوس* (نطق و عقل) را اصلی ثابت می‌شناخت، اما هگل روح را متجلی در همه صور و پدیدارهایش می‌دید و از اینجا به کشــف تاریخی آن قائل بود. هیچ امر کلی و جهانی‌ای نمی‌تواند به صورت امر مجرد وجود داشــته باشد، پس نمی‌تواند مستقل از صورت‌های خاصی که می‌ســازد شناخته شود. روح، که راه دیگر شــناخت گایست باشد، فعالیت ضمیر آگاه است. هگل می‌گفت که کانت اشتباه کرده است؛ ذات چیزها می‌تواند در دنیای مادی متجلی شود. عقل به صورت پیشینی وجود ندارد؛ تنها در عمل است که تحقق می‌یابد، یعنی به مثابه ســرجمع امرهای واقع، همان بده بســتان پرکششی که تاریخ بشر را ساخته است.

هگل از "درونگرایی" کانت انتقاد کرد و منکر آن شد که "امر مطلق" بتواند بستری برای قواعد اخلاقی همگانی باشد؛ تنها کاری که می‌تواند بکند گذاشتن معیاری برای انتخاب از بین گزینه‌هایی است که همه آنها بیرون از اراده انتخابگر قرار دارند. کانت بــا ربط دادن اخلاق به درون و وظیفه‌مند کــردن فرد برای حفظ اصول اخلاقی، آن را بــدون مرجع عینی در جهان واقعیِ روابط اجتماعی قرار داد. ادعای کانت مبنی بر اینکه هیچ چیز را "با ذات آن" نمی‌توان شــناخت، قدرت عقل را محدود ســاخته و نتیجه‌اش آن اســت که قلب چیزهایی را می‌تواند دانســت که ذهن نمی‌تواند بفهمد؛ «این فلسفه مِن‌عندی به این ترتیب اعلام می‌دارد که "حقیقت را نمی‌توان شناخت" و هرکس مجاز اســت آنچه را از قلب، احساس و الهام درباره نهادهای اخلاقی، خاصه دولت و حکومت و قانون اساســی‌اش، به دست می آورد درست بداند.» کشف اصول کلی و همگانی بزرگترین دســتاورد بشراســت و عقل اســت که به ما معرفت آن را بخشــیده است. اما کانت امکانات رهایی‌بخش ذهن را کنار گذاشت و به چیزی کمتر

از آنکه از او انتظار می‌رفت راضی شد. هگل می‌نویسد: «مظهر تفکر سطحی آن است که پایه دانش فلسفی را نه بر رشد اندیشه و مفهوم که بر درک حسی و بازی با خیالات قرار دهیم.»[۱۹]

"فرمالیسم" انتزاعی کانت موجب شد مطلق اخلاقی را از واقعیت عینی جدا کند و مدعی شود که اخلاق را نمی‌توان به زبان واقعیت تجربی ترجمه کرد. او در نظریه خود فرد(یت) و نوعی اخلاق را حفظ کرد، ولی هیچ راهی نمی‌شناخت که شرایط ذهنی و عینی آزادی را به هم نزدیک کند. هگل نمی‌خواست اخلاق را به "بخت" واگذار کند و به نظرش پذیرفتن مفهوم مورد نظر کانت، یعنی اینکه همه عقاید اصیل (وقتی مبتنی بر قاعده امر مطلق باشند) وزن اخلاقی یکسانی دارند، چنین معنایی داشت. پیشنهاد هگل آن بود که متافیزیکی از معرفت مطلق پرورش یابد که بتواند ذات و پدیدار را با هم ترکیب کند. آزادی، آن‌گونه که کانت ادعا می‌کند، ناشی از ساختار "طبیعی" نفس نیست، بلکه صرفا در کنش متقابل افراد با یکدیگر ساخته می‌شود. اراده انسان تنها در ارتباط داشتن با اراده دیگران است که می‌تواند از خواسته‌های درونی و شرایط بیرونی مستقل شود. هگل می‌گوید ما آزاد به دنیا نیامده‌ایم؛ ما آزاد می‌شویم و به میزانی آزاد می‌شویم که از تاریخ خود به مثابه موجودات اجتماعی آگاه می‌شویم.

معرفت در روح نهفته است و عقل ما را قادر می‌سازد تا، به اندازه‌ای که به رمزگشایی معنای تاریخی که خود ساخته‌ایم کامیاب می‌شویم، آن را کشف کنیم. پیشرفت بشر در دوران روشنگری و انقلاب فرانسه به سوی "زندگی اخلاقی روح" در حقیقت گذار روح (گایست) است از آگاهی به معرفت مطلق (Absolute Knowledge) از طریق خودآگاهی، عقل، روح (spirit) و مذهب. روح با انباشت بیان‌های شخصی نوع بشر در تاریخ – که از طریق هنر، مذهب و فلسفه به ما رسیده– به خودآگاهی می‌رسد. آزادی همیشه وجود داشته است؛ مسئله این است که چگونه آن را بشناسیم، و این هدف عقل است. عقل می‌تواند ما را از ناضرورها و امور باطل (غیرواقع) آزاد کند، چراکه «فقط از طریق تفکر هوشمندانه است که اراده واقعا اراده‌ای آزاد خواهد بود.»[۲۰] آزادی انسان را قادر می‌سازد تا "خودش باشد" و او را به فاعل آگاه تاریخ خود تبدیل می‌کند.

اهمیت انقلاب فرانسه از نظر تاریخ جهانی این بود که برای اولین بار آزادی را به اصل و هدف آگاهانه جامعه و دولت تبدیل کرد.[۲۱] این پیشرفت در اندیشه به موازات

پیشـــرفتی در کنش بود. اکنون برای ما ایـــن امکان به وجود آمده که زندگی خود را بـــر مبنای عقل و در شـــرایطی آزاد ســـازمان بدهیم. «حقوق افـــراد که از نظر ذهنی تقدیرشان آزادی است وقتی محقق می شود که به نظمی اخلاقی تعلق داشته باشند. چـــون عقیده آن‌ها به آزادی، حقیقت خود را در نظمی عینی پیدا می‌کند و در تعلق به نظم اخلاقی اســـت که آن‌ها می‌توانند مالک ذات و دنیای درون خود شوند. زمانی کسی از فیثاغورث پرسید که بهترین روش آموزش فرزندم در اخلاق چیست. پاسخ داد: "او را شهروند دولتی کن که قوانین‌اش خوب است."»[۲۲]

آزادی یعنی اینکه بشـــر بتواند با توجه به مقتضیات عقل عمل کند. برای نخستین بـــار در تاریـــخ، توانایی ما برای شـــکل‌دهی جامعه مدنی در توانایی‌مـــان برای به کار گرفتن نتایج تفکر آزاد در شـــرایط زندگی صورت پذیرفته اســـت. هگل تولد بشـــری را اعلام کرد که فاعل آگاه تاریخ خود اســـت و با این کار "امر مطلق" کانت را تعالی بخشید. آزادی ساختاری از کنش‌های متقابل در جهان است که در آن خود-اختیاری هر فرد خود-اختیاری دیگران را مشـــروط می‌سازد. تاریخ بشری محدوده‌ای است که آزادی، به‌عنوان ســـرجمع همه روابط عملی، هستی می‌یابد. محتوای رهایی‌بخش آن را می‌توان در ساختارهای تاریخ بشری یافت.

مفهوم هگلی از آزادی، پیشـــگام تئوری‌های مدرن جامعه مدنی اســـت که قائل به جدایی جامعه مدنی از دولت اند. این هگل بود که نخســـتین بار مدرنیته را به‌عنوان "قلمروهـــای متمایـــز" تبیین کرد و نقطـــه پایانی بر گرایش‌هـــای تئوریک دیگر که مطرح بودند گذاشـــت. سه قلمرو زندگی اجتماعی ـ شـــامل خانواده، جامعه مدنی و دولتـــــ ســـاختارهای متفاوتی از رشـــد اخلاقی هستند؛ قلمروهای جدا-از-هم و به-هم-پیوســـته‌ای از آزادی که در آن خود-اختیاری فرد در باهمستان بزرگتری تحقق می‌یابـــد که افراد آزاد در آن دســـت به انتخاب اخلاقی می‌زنند. اگر روح (گایســـت) در گـــذار تاریخ پدیدار می‌شـــود، آزادی از میان قلمروهای تاریخی متفاوت از زندگی اجتماعی طی طریق می‌کند.

خانواده شـــامل زندگی اخلاقی در طبیعی‌ترین مرحله خود اســـت، اما پشت روابط نزدیـــک خانوادگی و وظایـــف داخلی پنهان شـــده و محدودیت‌هـــای اخلاقی‌اش را نمی‌تـــوان از اهداف خصوصـــی‌اش جدا کرد. اختلافات بین اعضـــای خانواده مطلوب نیســـت، چون ســـاختار آن بر مبنای عشق، دوستی و نگرانی برای همه خانواده است. اگر درگیری پیش بیاید، نیازهای بقیه و یا همه خانواده مقدم بر نیاز فرد اســـت. هر

عضو خانواده باید آماده باشد تا برای دیگر اعضا ازخودگذشتگی کند؛ هیچ خانواده‌ای بــرای مدتی طولانی نمی‌تواند دوام بیاورد اگر قرار باشــد اعضایــش به دنبال منافع شــخصی خود باشــند. اگر زندگی اخلاقی خانواده بر مبنای ازخودگذشتگی متقابل باشــد، در این صورت، اخلاق خانواده «متشــکل از احساس، آگاهی و اراده‌ای خواهد بود که به منافع شخصی محدود نمی‌شود و شامل منافع مشترک اعضا خواهد بود.»[۳۳] حداقل شــرایط برای زندگی اخلاقی خانواده وحدت آن است، اما این وحدت موقتی است و وقتی فرزندان به سن بلوغ برسند، از بین می‌رود؛ آن‌ها خود را از والدین‌شان متمایز می‌گیرند و به دنبال زندگی خود می‌روند و خانواده تازه‌ای تشــکیل می‌دهند. ذهنیت آن‌ها به‌زودی در مالکیت چیزهای بیرونی بیان می‌شود. مالکیت شرط هویت و آزادی می‌شــود و به مــوازات انحلال (آن وحدت) خانوادگــی فرزندان به صاحبان اموال (موروثی) تبدیل می‌شوند و بر اساس منافع شخصی با هم رقابت می‌کنند.[۲۴]

جامعــه مدنی "نفی" مســاله مهم اخــلاق حیاتی اما محدود خانواده اســت.[۲۵] اگر خانواده را گذشــت از حقوق شخصی و وحدت تشکیل می‌دهد، جامعه مدنی زندگی اخلاقی توام با رقابت و وحدت اســت. ســاکنان آن در کنش خــود منافع خویش را در نظر دارند و به دنبال تامین نیازهای خود هســتند و مرتبا به دنبال بهره‌گیری از دیگران برای اهداف خود. اما اگر جامعه مدنی از حدود زندگی اخلاقی تخطی کنند، باز هم خودخواهی‌های متقابــل در جامعه مدنی می‌تواند مبنایی برای همکاری‌های اخلاقــی باشــد. «درجامعه مدنی، هــر عضو غایت خویش اســت و هیچ چیز دیگری برایش مهم نیســت جز آنکه در تماس با دیگران نمی‌تواند به همه اهداف خود برسد و در نتیجه این دیگران وســیله‌ای هســتند برای رســیدن هر عضو یگانه و یکه‌باش جامعه به اهداف خود.»[۲۶] خانواده اعضای خود را براســاس مشــترکات آن‌ها وحدت می بخشــد و جامعه مدنی اعضای خود را براساس تفاوت‌هایشان از هم جدا می‌کند. افراد مجبورند رفتاری خودخواهانه و ابزاری با یکدیگر داشــته باشــند، اما نمی‌توانند از برآوردن نیازهای یکدیگر صرف نظر کنند؛ منافع متقابل را افزایش ندهند و روابط اجتماعی ماندگاری با هم نداشته باشند. «در جریان دستیابی به اهداف خودخواهانه، سیستمی براساس وابستگی متقابل شکل می‌گیرد که امرارمعاش، سعادت و موقعیت حقوقــی فرد با امرارمعاش، ســعادت و حقــوق همه اعضا به هم گره خورده اســت. دراین سیســتم، ســعادت افراد و غیر آن وابســته به نظام روابط آن‌هاست و تنها در این سیســتم است که تحقق می‌یابد و تضمین می‌شود.»[۲۷] هگل آدام اسمیتِ خود را

می‌شـــناخت. آن "دســـت نامرئی" می‌تواند کیمیاگر تبدیل خودخواهی به روشنگری باشـــد و خودپرستان را به خودآگاهان و اعضای محترم جامعه مدنی تبدیل کند؛ «با یک پیشرفت دیالکتیکی، خودجویی ذهنی به میانجیگر امر خاص (یکه‌باش) از طریق اصول عام تبدیل می‌شود، با این نتیجه که درآمد، تولید و نشاط هر انسان برای خود، فی نفسه (eo ipso)، تولید و درآمد برای نشاط دیگران است.»[۲۸]

جامعه مدنی هگل آن مســـاله مهـــم اخلاقی (ترجیح یک عمل بـــر دیگری) را در چارچـــوب (وحدت) خانـــواده حفظ می‌کند و همزمان آن را اعتلا می‌بخشـــد. جامعه مدنـــی قلمـــرو اخلاقی بالاتری دارد، چراکـــه می‌تواند اختلافاتـــی را که برای زندگی خانوادگـــی مرگبـــار می‌بود در خود جای دهد و آفریده بی‌همتای مدرنیته اســـت که فردیت و رقابت آن را شـــکل داده‌اند. بر اســـاس مشاهده هگل، «جامعه مدنی صحنه اختلافی اســـت که بین خانواده و دولت وســـاطت می‌کنـــد.»[۲۹] تبیین هگل از جامعه مدنی نخستین کوشش سیســـتماتیک برای تئوریزه کردن قلمرو رقابتی برای منافع شخصی بود که از ریشه با دولت تمایز داشت.

زاویـــه دید هگل زاویه دید فرد منزوی اوائل قـــرن نوزدهم بود که از گرفتاری‌های "سیاسی" فئودالیسم آزاد شده و، به معنای مدرن کلمه، "مدنی" – یعنی اقتصادی-شـــده بـــود. «فـــرد متعین، کـــه خود موضـــوع اهداف خـــاص خود اســـت، در کلیت خواسته‌هایش و آمیزه هوس‌ها ونیازهای مادی‌اش، یکی از اصول جامعه مدنی است. اما همین شخص یکه و خاص به‌قدری به دیگر شخص‌های یکه و خاص *مرتبط* است که در مجموع، هریک از ایشـــان خود را با کمک دیگران ثبات می‌بخشـــد و رضایت (زندگی خود را) از ارتباطش با دیگران پیدا می‌کند و همزمان، به‌ســـادگی و بتمامه، از طریـــق فـــرم کلیت یا اصول عـــام (ثبات و رضایت می‌یابد) کـــه در اینجا اصل دوم به شـــمار می‌رود.»[۳۰] جامعه مدنی، که انســـان اقتصادی ساکن آن است و بر تمایلات شخصی استوار است و بازار آن را سازمان داده است، رشد می‌کند چون از محل‌گرایی و امتیازات و نابرابری‌های قرون وسطی آزاد است. برای نخستین بار، شخص می‌تواند علایـــق و منافع خود را دنبـــال کند و به خاطر خودش عمل کنـــد. جامعه مدنی که شبکه‌ای از روابط اجتماعی مستقل از دولت است و ریشه در منافع فرد دارد، اعضای خود-مدار خود را در زنجیره‌ای از روابط خود-مختار به یکدیگر متصل می‌کند.[۳۱] این قلمرو آزادی اخلاقی و منافع شـــخصی است. آشکار شدن پیشرفت روح (Spirit) در جامعه مدنی به همان اندازه مسلم است که در خانواده.

جامعه مدنی مساله‌ای مهم در آزادی است، اما اهمیت‌اش محدود و خطرناک است، زیرا به آن گرایش دارد که خود را به صورت تنها تعیین‌کننده سرنوشت بشر درآورد. هگل، که به‌خوبی از قدرت بی‌اندازه روابط بازار آگاه بود، می‌دانست که ظهور جامعه مدنـــی بورژوایی دنیـــا را تغییر می‌دهد. «جامعه مدنی ... صاحـــب قدرت بی‌اندازه‌ای است که انسان‌ها را به سوی خود می‌کشد و مدعی است که ایشان باید برای آن کار کنند؛ هر چه دارند از آن دارند، و هرچه می‌توانند کرد به سبب آن است.»[۳۲] انقلاب سیاســـی در فرانســـه و تحولات اقتصادی درانگلستان تاروپود اجتماعی جامعه بشری را تغییر داد. جامعه مدنی «نظام نیازها» اســـت و هگل تردید نداشـــت که این جامعه ســـازمان‌یافته‌ی بازار اســـت. این پایان دوران اقتصاد بسته و وابسته به نهادهای دیگر جامعه بود و آغاز پدیدار شدن اقتصاد کالایی فراگیر:

> خانـــواده در اصـــل یک واحد ذهنی اســـت که نقش آن تامین افرادی اســـت که در چارچوب خاص آن زندگی می‌کنند و به ایشـــان یـــا ابزار و مهارت‌های ضروری می دهـــد تا معاش خود را از منابع جامعه تامین کنند یا آنها را، اگر از ناتوانی رنج برند، تامین می‌ســـازد و تحت مراقبـــت می‌گیرد. اما جامعه مدنی رابطـــه افراد با خانواده را قطـــع می‌کند و اعضای خانـــواده را با یکدیگر بیگانه می‌ســـازد و آن‌ها را افرادی می‌شناســـد که از عهده تامیـــن خود بر می‌آیند. علاوه بـــر آن، به جای خانه پدری و منابـــع بیرونـــی و غیرطبیعی که قبلا فرد از آن ارتـــزاق می‌کرد، جامعه مدنی قرار می‌گیرد و حیات دائمی او و حتی تمام خانواده را به خود و به احتمالات (ناشـــی از حضور در شـــبکه جامعه) وابسته می‌سازد. بنابراین، فرد فرزند جامعه مدنی می‌شود که صاحب-حق‌های بســـیار دارد و به همان نســـبت فرد (فرضی ما) نیز صاحب حق خواهد بود.[۳۳]

اما قدرت تامّه جامعه مدنی می‌تواند به خطای مهلکی تبدیل شـــود. هر خواســـته بخصوصـــی می‌تواند درکوتاه مدت تامین شـــود، اما جامعه مدنی مرتبا خواســـته‌های جدیدی تولید می‌کند. افزایش نامحدود نیازها به فقر دامن می‌زند که جامعه مدنی را فلج می‌کند. جامعه مدنی مداوما نابرابری به بار می‌آورد و کشف هگل، که فقر مشکل بزرگی اســـت که جامعه مدنی درست می‌کند اما نمی‌تواند حل کند، خواه‌ناخواه او را متوجه دولت می‌ساخت. حرکت تناقض‌آمیز جامعه مدنی آن را از حق انتخاب، منافع شـــخصی، و خود-اختیاری به ســـمت انزوا، وابستگی، و سرســـپردگی می‌راند. جامعه مدنی در جریان عمل عادی خود "تمنا و تهیدستی" می‌آفریند.[۳۴] علی‌رغم گفته آدام

اســـمیت، هیچ چیزی از این (روند) طبیعی نیست: «نیاز به آسایش واقعا و مستقیما از درون شما بر نمی‌خیزد؛ این نیاز را کسانی در شما بر می‌انگیزند که امید بسته‌اند از آن ســود ببرند.»[۳۵] هگل با اقتصاد سیاسی انگلســتان و اسکاتلند آشنا بود و گفته مشــهورش درباره ناگزیری بینوایی ریشــه در این کشف او داشــت که جامعه مدنی ثروت و فقر قطبی‌شده‌ای می‌آفریند که مهلک است.

> زمانی که اســتاندارد زندگی جماعت بزرگی از مردم به پایین‌تر از ســطح معیّنی از معاش ســقوط می‌کند ـــ ســطحی که به صورت اتوماتیک ســطح ضروری زندگی برای هر عضو جامعه دانســته می‌شودـــ و زمانی که براثر آن، تفاوت بین درست و نادرست و درستکاری و احترام به خود از بین می‌رود ـــ یعنی چیزی که باعث می شــود هر فردی بخواهد، با کار و کوشــش خود، خود را تامین کندـــ نتیجه آن به وجود آمدن جماعت بینوایان اســت. همزمان، آنچه بینوایی در ســوی دیگر ترازوی اجتماعی به وجود می‌آورد، شــرایطی اســت که امکان انباشتن ثروت را در دستان تعدادی اندک فراهم می‌سازد.[۳۶]

نظــام نیازها وضعیت متکی به وابســتگی متقابل اســت. کار فــرد دیگر نمی‌تواند تضمین‌کننده آن باشد که نیازهایش برآورده شود. در نهایت، جامعه مدنی به قلمروی بیگانه، غیرآزاد و ناعادلانه تبدیل شده است، به سود قدرتی بیگانه با فرد که بر چیزی حاکم اســت که فرد هیچ کنترلی بر آن نــدارد و نمی‌تواند بفهمد نیازهایش برآورده می‌شــود یا نه. جامعه مدنی، که براســاس دینامیسم خود به جامعه‌ای با ویژگی نفی آزادی تبدیل شــده است، انبوهی از جماعت خطرســاز فقیر و سیاسی‌شده و بیگانه بــا جامعه را پدید می‌آورد؛ «تــوده عوام و غوغاگر زمانی به وجــود می‌آید که فقر با موضعی ذهنی در می‌آمیزد، با خشــمی درونی علیه ثروتمنــدان، علیه جامعه، علیه دولت و مانند آن.» نظم و نظام‌های قدیم قادر بودند که با اســتدلال‌های برگرفته از خدا یا طبیعت از خود دفاع کنند، اما انقلاب فرانسه این راه را بست. «انسان در مقابل طبیعت نمی‌تواند ادعای حق و حقوق داشته باشد؛ اما زمانی که جامعه تشکیل شد، فقر بلافاصله به صورت خطایی درآمد که یک طبقه علیه دیگری مرتکب شده است. این سئوال مهم که چگونه فقر را می‌توان ازبین برد از دلمشغول‌کننده‌ترین مشکلاتی اســت که سبب ناآرام شدن جامعه مدنی می‌شود.»[۳۷] طرح فقر در جامعه مدنی هگل نظریه اجتماعی را فراتر از دستاوردهای انقلاب فرانسه برد:

> زمانی که انبوه مردم فقیرمی‌شــوند، (الف) وظیفه مراقبت وحفظ استاندارد معمول

زندگی برای آن‌ها می‌تواند بر دوش طبقه ثروتمندتر باشــد و یا ممکن است معاش روزانه خود را از سایر منابع ثروت عمومی به دست بیاورند (به‌عنوان مثال، از اوقاف غنی بیمارستان‌ها، صومعه‌ها وسایر بنیادهای وقفی). در هر دو صورت، مردمِ نیازمند معــاش خود را از راهــی به‌جز کار خود تامین می‌کنند و ایــن اصل جامعه مدنی و اصل احســاس اســتقلال فردی و احترام به خود را در اعضای جامعه نقض می‌کند. (ب) راه جانشــین آن است که می‌توان برای تامین معاش آن‌ها به‌طور غیرمستقیم کمــک کــرد، به این معنی که به آن‌ها فرصت کار داده شــود. دراین صورت، میزان تولید افزایش می‌یابد؛ اما شــر دقیقا در تولید اضافی اســت یعنی تولیدی که شمار مصرف‌کننده آن کافی نیست و مصرف‌کننده خود تولیدکننده است. به این ترتیب، در هر دو روش، مشــکلات عمیق‌تر می‌شــوند. این یک مســاله اســت، در ثانی آن روش‌ها قرار بود مساله را تخفیف دهند. از اینجا آشکار می شود که علی‌رغم افزایش ثروت، جامعه مدنی به اندازه کافی ثروتمند نیســت. به عبارت دیگر، منابع خودش برای رفع فقر انبوه و جلوگیری از تشکیل جماعت بینوایان نابسنده است.[۳۸]

ناتوانی جامعه مدنی در غلبه کامل بر نابرابری طبیعی و بیرحمانه پتانسیل اخلاقی آن را محدود می‌کند. مبانی یکه‌باشــی و خودمحوریِ آن امکانات رســمی آزادی را تضعیــف می‌کنــد. تا زمانی که هرج‌ومرج عمومیِ ناشــی از منافــع غلبه دارد، ثروت فراوان دســت در دســت فقر انبوه حرکت خواهد کرد. این دو شــرایطی را به وجود می‌آورند که هگل آن را "بربریت" می‌خواند. شرایطی که نقص‌های طبیعت را تشدید می‌کند و نفی جاری آزادی است. «انسان‌ها بنا بر طبیعت‌شان نابرابرآفریده شده‌اند و این نابرابری در ذات طبیعت است، و در جامعه مدنی حق یکه‌باشی تا اینجا با الغای این نابرابری طبیعی به دســت آمده که برآمده از ذهن اســت و (به‌ناچار) به نابرابری در مهــارت و منابع می‌انجامد و حتی دســتاوردهای اخلاقی و عقلانی را نیز شــامل می‌شود.»[۳۹] جامعه مدنی نمی‌تواند بر طبیعت غلبه کند، برای اینکه آزادی به چیزی بیــش از رهایی از محدودیت‌های فئودالیســم نیــاز دارد. جامعه مدنی نمی‌تواند یک کل اخلاقی و خود-خواسته به مردم عرضه کند، برای اینکه روابط اقتصادی‌اش نافی امکانات آزادی در طول تاریخ بوده اســت. هرج‌ومرج قلمروی از افراد که دنبال منافع خود هســتند (یعنی جامعه مدنی)، نمی‌تواند همبســتگی، عقلانیت، جهان‌شمولی و آزادی تولید کند. بایــد معیارهای اخلاقی بالاتری، خارج از منطق بازار، برای جامعه مدنی پیدا کرد.

"دولت" هگلی آن قلمرو اخلاقی و جهان‌شـمول و اتحادآفرین اسـت که ضروریت جامعه مدنی و یکه‌باشـی اعضای آن را تکمیل می‌کنـد. دولت تحقق نهایی روح در تاریخ اسـت، زیرا به جای قهر و اجبار بر آزادی بنا شـده اسـت.[۴۰] قوت دولت بر زور اسـتوار نیست، بلکه بر توانایی آن برای سازمان‌دهی حقوق، آزادی و رفاه در یک کل منسـجم استواراسـت که در خدمت آزادی اسـت. علت آن هم این است که نیروی محرکـه‌اش منافع نیسـت، «چنانکه وظیفه بنیادی‌اش حفاظت بدون قید وشـرط و تضمین اموال اعضای خود نیسـت. برعکس، دولت وحدت عالی‌تری اسـت و ممکن است مدعی همین حیات و دارایی اعضا هم بشود و از ایشان تقاضای ازخودگذشتگی کند.»[۴۱] حکومت مقوله‌ای اخلاقی اسـت، برای اینکه ستیز جاری در جامعه مدنی را فیصله می‌بخشـد و دغدغه‌های جهانی نوع بشر درگسـترده‌ترین معنای آن را عهده می‌کند.[۴۲]

افراد می‌توانند کاملا برای فعلیت یافتن (ظرفیت‌های‌شان) روی پای خود بایستند و به معنای واقعی آزاد باشـند، مشـروط بر آنکه به اهدافی والاتر از منافع فوری خود پای‌بند باشند – آری، فراتر از منافع فوری هر کسی. اما فقر (و دست نگری در) جامعه مدنـی این کار را غیرممکن می‌سـازد و (بنابراین) وحدت عقلانی دولت هگلی محل بالاترین غایات جمعی بشـر می‌شود. دولت هگلی معنابخش است، زیرا منافع خاص افـراد را هماهنگ می‌سـازد و حرکت طولانی روح در تاریـخ را تکمیل می‌کند. این دولتی است که از طریق اعمال قوه قهریه یا قانون عمل نمی‌کند، زیرا طبیعت عقلانی ما را در بالاترین سطوح برای ارتباط اجتماعی با دیگران به کارمی‌گیرد. دولت مکمل مسـاله مهم اخلاقی خانواده و جامعه مدنی است اما فراتر از آن فعلیت پیدا می‌کند، چون از خانواده و جامعه متمایز می‌شود. منطق دولت با جامعه مدنی متفاوت است و عمومیت آن حامل مقتضیات عینی پیشرفت اخلاقی است. «اگر دولت با جامعه مدنی اشـتباه گرفته شـود و اگر غایت معین خود را حفاظت از اموال و آزادی‌های شخصی قراردهد، دراین صورت، منافع افراد غایت نهایی همکاری آن‌ها می‌شود و عضویت در حکومت اختیاری خواهد شـد. اما روابط دولت با افراد کاملا از این امر متفاوت است. از آنجا که حکومت متوجه به عینیات اسـت، مانند یکی از اعضای خود اسـت که به عنوان یک فرد برای خود عینیت، فردیت اصیل و زندگی اخلاقی دارد. طلب وحدت بسـادگی هدف و محتوای حقیقی هر فردی اسـت و سرنوشت فرد زندگی جمعی و همگانی اسـت.»[۴۳]افراد در دولت به فعلیت می رسند زیرا این دولت است که «نظام

جهان اخلاقی بر مبنای آزادی خودآگاهانه و زندگی عقلانی»[۴۴] را ممکن می‌سازد.

دولت چیزی بیشتر از سازوکاری برای حفظ صلح و ترویج منافع پادشاه یا حفاظت از حقوق طبیعی است. دولت برساخته یا حاصل پیمان (کنوانسیون) نیست، بلکه درست از همان منطق جامعه مدنی بر می‌آید. افزایش نامحدود نیازها و راه‌های مختلفی که افراد برای تامین رضایت خود در پیش می‌گیرند «مولفه‌هایی را به وجود آورده که هر یک بخشی از منافع مشترک است و زمانی که فردی به تامین چنین منافعی مشغول باشد، کار او همزمان برای همه انجام می‌شود. چنین وضعیتی مولد تمهیدات و سازمان‌هایی هم هست که ممکن است برای جامعه به‌طور کلی مفید باشد. این‌گونه فعالیت‌ها و سازمان‌های همگانی، که بهره عمومی دارد، نظارت و مراقبت مقامات عمومی را ایجاب می‌کند.»[۴۵] جهان‌شمولی دولت یعنی انباشت رشد اخلاقی بشر، دقیقا به این خاطر که دولت نافی دایمی هرج‌ومرج ناشی از ستیز در جامعه مدنی است. عناصر مدرنیته، که راه همکاری‌های آزاد وعقلانی را هموار می‌کنند، باید رها از منافع خصوصی باشند و هماهنگ با قدرتی سازمان‌بخش که بالاتر از رقابت‌ها و ستیزهای جامعه مدنی ایستاده باشد. دولت «قدرتی مستقل و خودمختار» است که در آن «افراد صرفا آناتی» از «سیر خداوند در جهان» هستند.[۴۶] وظیفه تعالی‌بخشی دولت تحقق نظم عالی‌تری از عدالت است، برتر از آنچه میان افراد ممکن است:

> اختلاف منافع تولیدکنندگان و مصرف‌کنندگان ممکن است به درگیری بینجامد. با آنکه ممکن است تعادل منصفانه‌ای بین خواسته‌های آن‌ها به‌طور اتوماتیک برقرار شود، معهذا، برای تنظیم روابط منصفانه بین دو طرف لازم است که از سطحی بالاتر کنترلی بر هر دوی آن‌ها به نحوی آگاهانه اعمال شود. حق کنترل در هر مورد (مانند تثبیت قیمت اقلام ضروری) بر این واقعیت اتکا دارد که کالایی که برای مصرف عموم به معرض فروش گذاشته می‌شود برای شخص معینی عرضه نمی‌شود بلکه به مشتری عام عرضه شده، یعنی همان عامه مردم. بنابراین، هم دفاع از حق عمومی برای اینکه در معرض فریب قرار نگیرد و هم مدیریت بازرسی کالا می‌تواند به‌عنوان دغدغه‌ای مشترک به قدرت دولتی سپرده شود.[۴۷]

مساله مهم اخلاقی دولت، در خانواده و جامعه مدنی آماده می‌شود؛ اما میان نیازهای بی‌پایان و حقوق خصوصی افراد با منافع عامه جامعه اخلاقی فاصله‌ای وجود دارد.[۴۸] دولت با تبدیل وابستگی جامعه مدنی به بستگی متقابل (interdependence)

نوع بشـــر را نجات می‌دهد. دولت با مراقبت از جنبه عمومی-جهانی امور، پتانســـیل اخلاقـــی فردگرایی جامعه مدنی را تحقق می‌بخشـــد؛ خوداختیاری (فرد) را تضمین می‌کنـــد و از آزادی حفاظـــت می‌کند. «در تقابل با قلمروهای حقوق خصوصی و رفاه خصوصی ـــــخانواده و جامعه مدنیــــ دولت از منظر ضرورتی بیرونی و اقتدار بالاتر می‌آید؛ طبیعت آن به گونه‌ای‌اســـت که قوانیـــن و منافع خانواده و جامعه مدنی تابع دولت قرار می‌گیرد و وابســـته به آن اســـت. از طرف دیگـــر، دولت غایتی وجودی در آنهاست و قوت آن در وحدت غایت عام آن و اهداف ناظر به منافع خاص افراد است. در حقیقت، افراد در برابر حکومت وظایفی دارند و، به همان نسبت، حقوقی دارند که می‌توانند مطالبه کنند.»[۴۹] دولت اســـت که فرد خودمحور جامعه مدنی را برای تمدن تربیت می‌کند.

> حکومت فعلیتِ آزادی عینی است. اما آزادی عینی، که شامل آن فردیت شخصی و منافع اختصاصی اســـت، نه تنها آن‌ها را به رشد کامل خود می‌رساند و حقوق‌شان به‌صراحت به رســـیمت شناخته می‌شـــود (همان‌طور که در قلمرو خانواده و جامعه مدنی اتفاق می‌افتد)، بلکه از یک جهت آن‌ها موافقت خود را با منافع عام نیز اعلام می‌کنند و از جهت دیگر آن امر عام را می‌شناسند و بدان اراده می‌کنند. توان گفت کـــه ایشـــان حتی امر عام را چـــون ذهن گوهرین خود بجا مـــی آورند و آن را چون غایـــت خویـــش و هدف در نظر می‌گیرند و در تعقیـــب آن فعال اند. نتیجه آنکه امر عام کامیاب نمی‌شود، یا به کمال نمی‌رسد، مگر در همراهی با منافع خاص و از راه همـــکاری صاحبان آن منافع که آگاهانه و آزادانـــه آن را همراهی کنند؛ و افراد نیز به‌نوبه خود صرفا به‌عنوان اشـــخاص خصوصی که بـــه اهداف خود نظر دارند زندگی نمی‌کنند، بلکه در مسیر همان اهداف، اراده به امر عام می کنند و در پرتو آن عمل می‌کنند و فعالیت‌های ایشان آگاهانه در خدمت چیزی جز غایات عمومی نیست.[۵۰]

در خانواده، عقل پشـــت احساس و عاطفه مخفی شده است؛ در جامعه مدنی خود را به صورت ابزاری برای منافع شخصی نشان می‌دهد. تنها در دولت است که عقل از خود آگاه می‌شـــود و در خدمت رهایی بشر قرار می‌گیرد، چراکه به ما امکان می‌دهد تا کنش‌های خود را بر اســـاس درک از خیر مشـــترک نظام بخشـــیم. هگل اطمینان داشت که اخلاقیات کانت را واقعی کرده است، برای اینکه آنها را اجتماعی کرده بود؛ اکنون شـــخص «حقوق مســـلمی دارد، چنانکه تکالیفی هم دارد و تکلیف او تا جایی اســـت که حقـــوق دارد.»[۵۱] دولت محیط اخلاقی مطلقا ضروری اســـت که در آن فرد

می‌تواند آزادی خود را در همکاری آگاهانه با دیگران به دســت آورد. دولت آن ظرف اجتماعی بود که هگل می‌توانســت تکلیف ذهنی اخلاقی در فلســفه کانت را زمینی و عینی کند و زندگی اخلاقی بشــر را به غایتی واقعی و فی‌نفســه تبدیل کند. «آنچه خدمت دولت واقعا نیاز دارد این اســت که انســان‌ها از پیگیری اهداف خودخواهانه و هوســبازانه ذهنی‌شــان خودداری کنند؛ با این فداکاری، آن‌ها این حق را به دست می‌آورند که رضایت خود را در انجام وظایف وعملکرد عمومی خود – و تنها از همین طریق ـــ پیدا کنند. در این امر، تا جایی که به امور عامه مربوط می‌شــود، رابطه‌ای میان علایق خاص فرد و منافع عمومی نهفته اســت که مایه اســتواری دولت و ثبات داخلی آن اســت.»[۵۲] تنها (برعهده گرفتن) وظیفه آگاهانه عمومی اســت که موجب می‌شود علایق شخصی و خودمحوری فردی در خدمت آزادی و همگانیت قرار گیرد. دولت قلمرو اخلاقی عینی (ابژکتیو) و ضروری اســت که از همه خواســته‌های ذهنی (ســوبژکتیو) آزاد است و قلمرو فراگیر انتخاب آگاهانه‌ای است که تعالی‌بخش روابط اتفاقی و بیولوژیک خانواده و منفعت‌طلبی دلبخواهانه جامعه مدنی اســت. همگانیت دولت این امر را برایش ممکن می‌ســازد که آزادی شــخصی بودن، ذهنیت اخلاقی، زندگــی خانوادگی و کنش اجتماعی را تضمین کند. دولت خانواده و جامعه مدنی را در ضمن تعالی بخشــیدن به آنها، در توجه یافتن به اشتراکات و امور عمومی-جهانی حفظ می‌کند. جامعه مدنی تمام‌وکمال در (حضور) دولت ساخته می‌شود.

آنچــه هگل به نظریه‌های جامعه مدنی افزود او را قادر ســاخت تا جامعه مدنی را در ابعادی درک کند که از ریشه با آنچه سلف او می‌پنداشتند متفاوت بود؛ آن‌ها، به دلیل وجود نظم بازار اقتصادی و افراد مســتقل و منافع‌شــان، جامعه مدنی را جدا از دولت درک می‌کردند. مردم، در این جامعه مدنی، به این دلیل "بورژوا" هســتند که به سود منافع شخصی خود جهت‌گیری کرده‌اند؛ اما با آنکه منطق هگل فرق داشت، دولت جدا از جامعه مدنی نمی‌توانســت وجود داشــته باشــد. آن روح جهانی هگل بر بوروکراســی ارتجاعی پروس استواربود، اما "*فلســفه حق*" او بسیار دوراندیشانه‌تر از ســال ۱۸۲۱ نوشته شــده اســت. انفجار اقتصادی قرن نوزدهم هنوز در پیش بود وهــگل قادر نبود نقد همه‌جانبه‌ای از روابط اجتماعی موجود ارائه دهد. برای او کافی بــود دریابد چگونه بازار پتانســیل اخلاقی نیازهای فردی را منحرف می‌کند. آشــتی برقرار کردن میان این منافع در ســاختاری جهانی قرار داشــت که می‌توانست اثرات ویران‌کننده فرایندهای بازار در جامعه مدنی را کاهش دهد. بینش قوی هگل، درباره

اینکه خودمحوری و یکه‌باشـــی نمی‌تواند آزادی به وجود بیاورد، هنوز نمی‌توانست بر تحلیل محکمی از تولید صنعتی اســـتوار شود. فراهم آوردن این زمینه بر عهده کارل مارکس افتاد، زمانی که به بررسی جامعه مدنی و دولت هگلی رسید.

سیاست انقلاب اجتماعی

نقد مارکس از نظریه هگل درباره جامعه مدنی و دولت بود که به نوشـــتن *مانیفســـت اشـــتراکی* (کمونیســـتی) در ســـال ۱۸۴۸ منجر شـــد. او با این مفهوم استاندارد که جامعه مدنی حول منافع شخصی سازمان می‌یابد شروع کرد، ولی خیلی زود متوجه محدودیت‌های تلاش هگل برای تئوریزه کردن دولت جدا از "نظام نیازها" شد. حتی به فرض آنکه جامعه مدنی بر ضرورت، رقابت، تقســـیم کار، مالکیت، طبقه، بینوایی و مانند آنها استوار باشد، هگل هرگز نقش اقتصاد سیاسی را در ایجاد زندگی اجتماعی مورد بررسی قرار نداده بود. مارکس در شروع کارش به ضعف هگل پی برد، و نقد او با گرایشی ماتریالیستی همراه بود که گرچه بر بستری از روندهای مادی جامعه مدنی حرکت می‌کرد، بیشتر ریشه در طرفداری از دولت متمرکز داشت.

مارکـــس تنهـــا نبـــود. تئوریســـین‌های اجتماعی اروپـــا به‌تدریج به طرح "مســـاله اجتماعی" می‌پرداختند که ناشـــی از آشـــکار شـــدن ناکامی‌های انقلاب فرانسه برای محو نابرابری اقتصادی بود و رویکردهای بســـیار متنوعی تازگی و اهمیت مساله را به آزمون گذاشتند. گروه‌های مختلف سوسیالیست، کمونیست، دموکرات، جمهوریخواه و آنارشیســـت، که چپ‌گرایان پیش از دوره مارکس بودند، تقریبا درباره هر چیزی با هم مخالفت داشـــتند اما همه آن‌ها می‌کوشیدند مجموعه جدید مساله‌های اجتماعی و نیروهـــای اقتصـــادی را درک کنند که به نظرمی‌رســـید در برابر راه حل سیاســـی نفوذناپذیرند.[۵۳] مارکس در دهه ۱۸۴۰ به بلوغ نظری رسید، دهه‌ای که صنعتی شدن و درگیری‌های سیاسی شتاب گرفته بود. او دولت هگل را دولت دروغین جهانی نامید و خود به نقد ماتریالیســـتی از شـــرایط اجتماعی گرایید[۵۴] و آنجا که *فلسفه حق* هگل به دولت پروس ختم می‌شد، نقد مارکس از هگل تا نفی جامعه مدنی هم پیش رفت.

فعالیت‌هـــای اولیه مارکس، به‌عنوان روزنامه‌نگاری دموکرات و رادیکال، او را خیلی زود به مشکل سانسور دولت پروس گرفتار کرد و اولین برخوردهای او با دولت موجب شـــد در امید هگل تردید کند که بوروکراسی ازخودگذشته می‌تواند خیر مشترک را

تبیین کند. سانسور خودسرانه و مقررات اقتصادی به نفع طبقه قدرتمند (به مارکس) کمک می‌کرد تا قدرت دولت مستقل از دولت مفهوم‌سازی شود. "موقعیت" اجتماعی جای "شخصیت" و "علم" را در آلمان تفرقه‌زده و واپس‌گرا گرفته بود و بوروکراسی به جای اینکه در خدمت "قانون برای همه شهروندان باشد"[۵۵] به "اسلحه یک طرف علیه طرف دیگر" تبدیل شده بود. بسیاری از آثار اولیه مارکس ناشی از تردید فزاینده او نسبت به کارهایی است که هگل به دولت محول کرده بود و مارکس فکر نمی‌کرد دولت از پس آنها برآید.

مارکس به این نتیجه رسید که هگل نتوانسته است رابطه "واقعی" بین دولت و جامعه مدنی را دریابد. «خانواده و جامعه مدنی از متعلقات دولت هستند و عناصری کاملا فعال، اما در فلسفه نظری همه چیزمعکوس شده است.»[۵۶] ایده‌آلیسم هگل او را به سمت اصل یکپارچگی دولت برد، اما مارکس درس مهمی از رویارویی با سانسور دولت پروس آموخته بود. نتیجه‌ای که می‌گرفت این بود که «در بوروکراسی، هویت *منافع دولت* و هدف معین فرد به گونه‌ای شکل گرفته است که منافع دولت به هدف معین شخصی بدل می‌شود در تقابل با دیگر اهداف شخصی.»[۵۷] شبکه منافع مادی اشخاص در جامعه مدنی دولت را سازمان داده است و به این منظور از توانایی دولت برای خدمت به بشریت در مقام "کل اخلاقی" چشم پوشیده است. دولت بوروکراتیک نمی‌تواند کارگزار جامعه اخلاقی جهانی باشد. حرکت مارکس، برای تحلیل ماتریالیستی، نظریه‌های دولت و جامعه مدنی را برای همیشه دگرگون کرد.

او زمانی به این نتیجه رسید که باید دست به تجدیدنظر زد که مناقشه‌ای در میان چپگرایان آلمان روی داده بود. انقلاب فرانسه آزادسازی‌های قانونی را به مناطقی از آلمان تسری داد که تحت قانون فرانسه اداره می شد. این متصرفات که در اختیار یهودیان آلمانی بود پس از نبرد واترلو پس گرفته شد، اما در اوائل دهه ۱۸۴۰ درخواست‌ها برای برابری سیاسی و اقتصادی تمام شهرهای راین‌لند (Rhineland) را فرا گرفت. پس از آن، در جریان مناظره‌هایی که پیش آمد، برونو بائر (Bruno Bauer)، از هگلیست‌های سرشناس، سخنی به زبان آورد که به نظر می‌رسید رادیکال‌ترین موضع درباره این مسئله است: مذهب خودش یکی از مهمترین موانع پیشرفت است. مشکلی که یهودیان آلمان با آن روبه‌رو هستند با برابری سیاسی حل نمی‌شود. فقط رهایی از همه ادیان می‌تواند از دموکراسی آلمان در برابر واکنش فئودالیسم حفاظت کند.

بــه نظر مارکس، بائر جنگل را ندیده، چــون درختان جلوی دیدش را گرفته‌اند، و بنابراین نمی‌تواند آن‌قدر به عمق موضوع وارد شــود که "مســئله یهود" را حل کند. بیرون کشــیدن مذهب از سیاست نابرابری اقتصادی و سیاسی را حل نمی‌کند. برای مارکس روشن بود که انتقاد از دولت آلمان باید گسترده‌ترشود، زیرا مشکلات دولت عمیق‌تر از خودســری و اقتدارگرایی‌اش بود. مشــکلی بنیــادی در تمام رویکردهای دولت‌مرکــز بــه جامعه مدنی وجود داشــت. آزادی مذهب مهم بــود، اما کافی نبود. «تقســیم‌بندی بشــر به دودسته *انســان عمومی* و *انســان خصوصی* و *جابه‌جا کردن* مذهب از دولت به جامعه مدنی، مرحله‌ای از رهایی‌بخشی سیاسی نیست، بلکه پایان دادن به آن اســت؛ این رهایی‌بخشــی نه مذهبی بودن *واقعی* را از انســان می‌گیرد و نــه تلاش می‌کند که چنین کند.»[۵۸] بــا وجود ظاهر رادیکال نظر بائر، نقد او این قدر پیش نرفته بود.

کشف اساسی مارکس، که جامعه مدنی خود نیز باید دموکراتیزه شود، آشکارسازی هگل را از قدرت کلیت‌ســاز (totalizing) جامعه مدنی عمق بخشید. جدا کردن امور خصوصی از سیاســت، دولت را از جامعه مدنی آزاد کرد، اما همزمان جامعه مدنی را هم از دولت آزاد کرد. اگر حیات عمومی (دولتی) اکنون می‌تواند مستقل از مالکیت، طبقه، مذهب و مانند آن عمل کند، پس این هم درســت اســت که مالکیت، طبقه و مذهب هم می‌توانند مســتقل از نفوذ سیاســی (دولت) توسعه یابند. تسلط آنها بر انســان با جدایی رسمی‌شان از سیاست تضعیف نشده اســت؛ برعکس، خالی کردن جامعه مدنی از محتوای سیاســی مســتقیم، انگیزه نیروهای هــر دو قلمرو را تقویت کرده است. «کمال دولت مسیحی زمانی است که خود را همچون دولت به‌جا می‌آورد و مذهب اعضای خود را نادیده می‌گیرد. رهایی دولت از دین به معنی رهایی انســان متعین از دین نیست.»[۵۹] در حقیقت، جدایی کلیسا از دولت در آمریکا شرط ضروری برای آزادی سیاســی بی‌سابقه شهروندانش بود چنانکه شــرط ضروری برای تبعیت بی‌سابقه شهروندانش از مذهب (مسیحی).

انقلاب فرانسه، با همه قدرتی که داشت، دست به بنیان‌های جامعه مدنی بورژوایی نزد. مســاله "حقوق انسان" مشوق مردم بود تا منافع شخصی خود را در انزوای خود و در مخالفــت با دیگر اعضای رقیب جامعه مدنی پیگیری کنند. «حق انســان برای آزادی بر مبنای همکاری انســان با انســان نیســت، بلکه بر جدایی انســان از انسان اســتوار اســت. این حق جدایی و حق فردیت محدودشــده است که به درون شخص

عقب نشســـته اســـت.»[۶۰] با توجه به اینکه قدرت جامعه مدنی، که تازه آزاد شده بود، به سمت منافع خصوصی گرایش داشت، انقلاب سیاسی به این معنی بود که «*دولت* می‌تواند خودش را ازمحدودیت‌ها آزاد کند، بدون اینکه انســـان، انســـانی واقعا آزاد از این محدودیت باشد و اینکه دولت می‌تواند دولتی آزاد باشد بدون اینکه مردم مردمی آزاد باشـــند.»[۶۱] برابری در مقابل قانون، نظم سیاسی غیردینی (سکولار)، حق طلاق، و سایرآزادی‌های سیاسی دستاوردهای بزرگی بودند؛ اما محدودیت‌های دولتی که از نظر رسمی دموکراتیک است، اهمیت دموکراتیک شدن جامعه مدنی را، که دولت بر آن استوار است، برجسته می‌کند.

نظریه هگل دولت را آزاد از ســـتیزهای جامعه مدنی تبیین می‌کرد، اما ماتریالیسمِ مارکـــس دولت را در چارچوب نقـــد کلی از جامعه مدنی نقد می‌کرد. با همه اهمیتی که پیشرفت در رهایی سیاسی داشت، رژیمی که بر اساس حفاظت از منافع شخصی شکل گرفته نمی‌توانست شرط کافی برای رهایی و آزادی سیاسی باشد. نظر مارکس درباره افراد جامعه مدنی این بود که «تنها چیزی که آن‌ها را به هم متصل نگاه داشته ضرورت طبیعی، نیاز و منافع شـــخصی، حفظ اموال و هویت خودمحورشان است.»[۶۲] پس از آن‌همه حرف‌هایی که زده شد و کارهایی که انجام شد، انقلاب فرانسه جامعه مدنی را مبنایی برای نظم اجتماعی و منافع شـــخصی را مبنایی برای جامعه مدنی قرار داد. «رهایی سیاســـی، همزمان، رهاســـازی جامعه مدنی از سیاست بود و رهایی آن حتـــی از اینکه محتوایی جهانروا را به صورت *ظاهری* رعایت کند. جامعه فئودالی در عنصر اصلی خود یعنی *انسان* مستتر بود، ولی انسان او انسانی بود خودمحور. این *انسان*، که عضو جامعه مدنی است، پایه و پیش‌شرط دولت *سیاسی* بود. و این دولت او را چونان انسانی صاحب حقوق می‌شناخت.»[۶۳]

جامعه مدنیِ آزادشـــده امید هگل را برای اینکه دولت بتواند مقوله اخلاقی جهانروا فراهم کند از بین برد. محدود کردن رهایی به آزادی سیاسی و برابری حقوقی خیلی به جایی نمی‌رســـید. «بنابراین، انســـان از بند مذهب آزاد نشـــد، ولی آزادی مذهبی به دســـت آورد. از بند مالکیت آزاد نشـــد، ولی آزادی مالکیت به دســـت آورد. از بند خودخواهی‌های کسب وکار آزاد نشد، ولی آزادی کسب وکار به دست آورد.»[۶۴] هگل مشـــکل را به‌درستی دریافته بود، اما ایده دولت‌مرکزی او، به‌نحوی تناقض‌آمیز، برای حل مشـــکل، بســـیار ضعیف بود. حاکمیت قانون و حکومت اخلاقـــی نمی‌توانند فقر را ازبیـــن ببرند، زیرا فرایند مبتنی بر اقتصـــاد بازارمحور در جامعه مدنی، که موجب

نابرابری دانسته می‌شد، فراسوی درمانگری مستقیم سیاسی بود. مارکس به این نتیجه رسید که دولت هگل جهان‌شمولی کاذبی دارد. «هیچ‌کدام ازاین به اصطلاح حقوق انسانی، از حقوق انسان خودمحور و یا عضو جامعه مدنی فراتر نمی‌رود. یعنی این انسان غرقه در خویشتن است؛ در زندان منافع و هوس‌های شخصی‌اش گرفتار است و جدا از جامعه.» [۶۶]

اساس رویکرد مارکس بر پایه تفاوت مهمی بود که "انقلاب ریشه‌ای (رادیکال)" را که هدفش "رهایی همه انسان‌ها" بود از انقلاب موضعی جدا می‌کرد؛ موضعی یعنی انقلابی صرفا *سیاسی* که پایه‌های بنا را سرپای خود حفظ می‌کرد.» [۶۶] کار مهم او این بود که خود جامعه مدنی را موضوع فعالیت دموکراتیک قرار داد. آزادی نیازمند انتقادی همه‌جانبه بود و دگرگشت *تمامی* روابط موجود. حاصل انقلاب سیاسی و برابری در مقابل قانون برآمدن دموکراسی اجتماعی و تلاش برای دگرگشت جامعه مدنی بود.

عاملیت این "رهایی انسانی واقعی" از که بود؟ دگرگشت‌های دموکراتیک پیشین را گروهی از مردم هدایت می‌کردند که موقعیت برتر آن‌ها روابط اجتماعی جامعه مدنی را شکل می‌داد. مارکس متوجه شد که «هیچ طبقه‌ای از جامعه مدنی نمی‌تواند این نقش (هدایتگر) را بازی کند، بدون اینکه در خود اشتیاقی بیابد و بتواند در توده‌های مردم لحظاتی از شوق وهیجان به وجود آورد؛ لحظاتی که در جامعه همدلی ایجاد کند و مردم چنان در جامعه آمیخته شوند که با آن یکی گرفته شوند و چونان نماینده عام آن دیده شوند؛ لحظاتی که خواسته‌ها و حقوق مردم حقیقتا خواسته‌ها و حقوق خود جامعه باشد؛ لحظاتی که به حقیقت سر جامعه و قلب جامعه باشد. تنها به نام حقوق عمومی جامعه است که طبقه‌ای خاص می‌تواند تسلط بر جامعه را ادعا کند.» [۶۷] بورژوازی برای این توانست بر فئودالیسم غلبه کند که خواسته‌های آزادی‌خواهانه و حفاظت از حقوقش تمام نیروهای اجتماعی را (در حمایت از آن) برانگیخت. بوروژازی توانست از جامعه مدنی جوان و بورژوا و هنوز آسیب‌پذیر در مقابل رژیم گذشته دفاع کند، اما مارکس در این جهت حرکت می‌کرد که بنیان‌های جامعه مدنی را زیر سوال ببرد. مبارزه برای "رهایی بشر" تنها می‌توانست با رهبری آن بخش از مردم صورت گیرد که شرایط زندگی آن‌ها مخالف تمامی نظم موجود است. کجا باید به دنبال "عامل" رهایی آلمان بگردیم؟ (مارکس پاسخ می‌دهد:)

در[*] شکل‌گیری طبقه‌ای با پیشینه *رادیکال*، طبقه‌ای از جامعه مدنی که طبقه‌ای از جامعه مدنی نیست، قشری که از انحلال همه اقشار به وجود آمده است، قلمروی که شخصیتی جهانی دارد به آن سبب که رنجی جهانی می‌برد، ادعای هیچ حق خاصی ندارد، زیرا که نه *ناحق خاصی* بلکه *نفس ناحقی* بر ضد او اعمال می‌شود؛ طبقه‌ای که دیگر نمی‌تواند به *تاریخ* متوسل شود تنها می‌خواهد عنوان *انسان* داشته باشد؛ طبقه‌ای که در تقابل با هیچ آنتی‌تز یک‌جانبه‌ای از پیامدها قرار ندارد، بلکه با همه آنتی‌تزهای متعلق به دولت آلمان مقابل است، و سرانجام قلمروی که نمی‌تواند خود را آزاد کند بدون اینکه خود را از دیگر قلمروهای جامعه رها کند و در نتیجه (آزاد نمی‌شود) بدون اینکه دیگر قلمروهای جامعه را هم آزاد سازد، که در یک کلام طبقه‌ای است که از دست *رفتن کامل* انسان است و ناگزیر تنها از راه *بازیافتن کامل انسان* می‌تواند خود را بازیابد. این انحلال تمامی جامعه به‌مثابه قشربندی خاص همانا پرولتاریاست.[۶۸]

هگل برای ایجاد وحدت در جامعه مدنی به دولت نگاه می‌کرد تا آن را از بیرون وحدت بخشد. مارکس به فرایندهای جامعه‌ساز خودِ جامعه مدنی نگاه می‌کرد و آنجا بود که طبقه جهانی را یافت. طبقه رهایی‌بخشِ تاریخ، پرولتاریای بی‌بهره از مالکیت است که نفی حی و حاضر جامعه مدنی است، هرچند (محصول) کارش بنیانی است که تمامی نظم اجتماعی بر آن استوار است. ظهور پرولتاریا به‌عنوان "عامل" رهایی به این معناست که دموکراتیزه کردن جامعه مدنی بورژوا مساوی با انحلال آن است. «پرولتاریا با اعلام انحلال *نظم تاکنون موجودِ جهانی* صرفا راز وجود خود را نشان می‌دهد، چراکه پرولتاریا در حقیقت انحلال نظم جهانی است. پرولتاریا، با درخواست *نفی مالکیت خصوصی*، خود را به *اصل جامعه* تبدیل کرد، اصلی که جامعه خود آن را به اصل پرولتاریا تبدیل کرده است؛ چیزی که پیشاپیش، بدون مشارکت *پرولتاریا*، در آن چونان نتیجه منفی جامعه درآمیخته است.»[۶۹] انقلاب پرولتاریایی نفی جامعه مدنی است و پیامد آن رهایی بشریت، هرچند روشن نبود که این انقلاب دقیقا چه معنایی دارد.

درک مارکس از عاملیت (پرولتاریا) با بقیه معاصرانش در چپ اروپا تفاوت‌های زیادی داشت. پرولتاریا دیگر بزرگترین، فقیرترین یا سختکوش‌ترین بخش جامعه

* ویرایش ترجمه این بند از اثر مارکس با استفاده موردی از این ترجمه صورت گرفت: ترجمه رضا سلحشور از نقد *فلسفه حق هگل*، بی جا: انتشارات نقد، ۱۹۸۹، ص ۱۸. – و.

نبـــود. این فقدان مالکیت بود که پرولتاریا را بـــه صورت عامل ویرانگری درآورده بود کــه بـــدون آن جامعه مدنی امکان بقا نداشـــت. مارکس بعدها تعریـــف دقیق‌تری از پرولتاریـــا ارائه کرد، یعنی طبقـــه‌ای که نیروی کار خود را می‌فروشـــد، اما در لحظه کنونی، جهان‌شـــمولی‌اش در نفی جامعه مدنی بود: رهایـــی کارگران به‌منزله رهایی جهانی انســـان اســـت، زیرا همه بردگی بشر به رابطه بین کارگر و تولید برمی‌گردد و تمام روابط برده‌وار صور و نتایج این رابطه است.»[۷۰] هر رابطه اجتماعی را می‌توان در چارچوب وضعیت پرولتاریا در جامعه مدنی درک کرد.[۷۱]

وقتی مارکس و انگلس *مانیفســـت کمونیست* را در سال ۱۸۴۸ نوشتند، مارکس از نظریه‌هـــای قبلی خود فراتر رفته بود. انتقاد از دولـــت هگل به انتقاد از جامعه مدنی بورژوا تبدیل شـــده بود. رهایی "صرفا سیاســـی" جایش را بـــه انقلاب اجتماعی داده بود. این همان چیزی بود که مارکس در دهمین *تز فوئرباخ* در نظر داشـــت وقتی از مشـــاهده خود می‌گفت که: «دیدگاه ماتریالیسم کهنه به *جامعه مدنی* است؛ و منظر ماتریالیســـم جدید جامعه *بشری* است و انســـانیت همراه با آن.»[۷۲] انقلاب فرانسه، با همـــه قدرت و فراگیـــری همه جانبه‌اش که به انهدام فئودالیســـم انجامید، مقدمه‌ای اســـت برای انقلاب اجتماعی رادیکالی که می‌تواند جامعه مدنی و دولت را یکسره به چیزی دیگر بدل کند. «شـــرط رهایی طبقه کارگر محو همه طبقات اســـت، چنانکه شـــرط رهایی طبقه ســـوم، که بورژوازی هم در میان همـــان طبقه بود، محو طبقات دیگر]دو طبقه برتر[بود. طبقه کارگر در جریان رشـــد خود جای جامعه مدنی قدیم را می‌گیرد و طبقات و ســـتیز آن‌ها از بین می‌رود و دیگر قدرت سیاســـی به معنای مصطلح وجود نخواهد داشـــت، چراکه قدرت سیاســـی دقیقا به معنای به رســـمیت شناختن ستیز در جامعه مدنی است.» [۷۳]

گرایـــش مارکـــس به وضعیت عینی اجتماعی او را از نقد هگل به اقتصاد سیاســـی سوق داد. هرچه بیشتر متقاعد می‌شد که دولت را نباید جدا از سازمان مادی جامعه مدنی درک کرد، به همان نســـبت اهمیت میانجیگری بین آن‌ها را درک می‌کرد. در یکی از معدود مواردی که به خودکاوی او اشـــاره دارد، مارکس میان تالیف *ســـرمایه* و تردیـــدش بـــه نتایج آرای هگل رابطـــه برقرار می‌کند: «اولیـــن کاری که برای رفع تردیدهای آزارنده‌ام کردم وارســـی مجدد فلســـفه هگل بود. ...بررسی‌هایم مرا به این نتیجه رساند که نه روابط قانونی و نه فرم‌های سیاسی را نمی‌توان از طریق خودشان یا بر اســـاس به‌اصطلاح رشـــد عام ذهن بشـــری درک کرد؛ برعکس، آنها از شـــرایط

مادی زندگی بشـــر ریشـــه می‌گیرند نه از آن کلیتی که هگل، به تبعیت از متفکران انگلیســـی و فرانســـوی قرن هجدهـــم، در "جامعه مدنی" جمع می‌کـــرد. با این‌همه، کالبدشناسی جامعه مدنی را باید در اقتصاد سیاسی جستجو کرد.»[۷۴] نقدهای نظری و اولیه مارکس از هگل باید با تحقیقاتی عینی ادامه می‌یافت.

ســـرمایه مارکس تحلیل روشـــنگری از روابط جامعه مدنی بورژوایی است. کتاب با شناســـاندن نقطه آغاز و "مرحله تسلط" سرمایه‌داری مبتنی بر تولید شروع می‌شود. اقتصاد سیاســـی کلاســـیک برای تولید، مصرف، توزیع و مبادلات (کالا)، فرایندهای جداگانـــه‌ای قائـــل بود، امـــا مارکس به این نتیجه رســـیده بود که هـــر نظم و طبقه اجتماعـــی را می‌توان به‌عنوان "شـــیوه تولید" درک کرد. هرج‌ومرج بازار باعث شـــد این‌طور به نظر برسد که جامعه مدنی با فرآیندهای مختلف اقتصادی شکل گرفته که با هم مربوط نیستند. بینش مارکس به این معنی بود که تمام روابط اجتماعی، هرقدر مســـتقل به نظر برسند، باز هم در تولید شـــکل می‌گیرند.[۷۵] «اما در جامعه بورژوایی، شکل کالایی محصول کار ـــ یا صورت ارزشی کالاـــ شکل سلولی اقتصاد است.* »[۷۶] شکل کالایی در مرکز کاپیتالیسم به‌عنوان سیستم تولیدگر ایستاده است و *سرمایه* با بحث از آن آغازمی‌شـــود: «ثروت جوامعی که در آن سرمایه‌داری حکمفرماست، به شـــکل توده عظیمی از کالا جلوه‌گر می‌شـــود و هر واحد از آن کالایی جداگانه است. بنابراین باید تحقیق خود را با تحلیل کالا شروع کنیم.**»[۷۷]

اگر کالا ســـلول جامعه مدنی اســـت، بنابراین، از ماده تجاری ساده‌تر است. کالاها تولیدشـــده مردم در شـــرایط تاریخی مشخصی اســـت و به مجموعه روابط اجتماعی ویژه‌ای شـــکل داده اســـت. برای تحلیل کالا، باید پرده از روابط اجتماعی‌ای که با آن درپیچیده است برداشت و بحث معروف مارکس درباره "فتیشیسم کالا" (کالاپرستی) شخصیت اجتماعی کالا را روشن می‌کند.

سرمایه این نکته را روشن ساخت که وقتی کالاها مبادله می‌شوند مجموعه معیّنی از روابط اجتماعی دست‌به‌دست می‌شوند. بازار این روابط را رازآمیز می‌کند و مارکس عزم آن داشـــت تا روشن کند با جداســـاختن دولت از جامعه مدنی چه چیزی پنهان شده است:

---

* ترجمه برگرفته از: *کاپیتال*، ترجمه ایرج اسکندری، ج ۱، ص ۵۰.

** با استفاده از ترجمه اسکندری، پیشین، ص ۷۷.

چون تولیدکنندگان تا زمانی که کالای خود را مبادله نکنند با هم تماس اجتماعی ندارنـد، شـخصیت اجتماعی کار هـر تولیدکننده تـا زمان مبادله خود را نشـان نمی‌دهـد. به عبارت دیگر، نیـروی کار افراد به‌عنوان بخشـی از نیروی کار جامعه بیان می‌شود منتها از راه روابطی که عمل مبادله به‌نحو مستقیم میان محصولات و به‌نحوغیرمسـتقیم بین تولیدکنندگان برقرار می‌کند. بنابراین، از منظر تولیدکننده، روابطی که کار فرد را با بقیه پیوند می‌دهد نه حاصل رابطه مسـتقیم اجتماعی بین افراد در محل کار بلکه آن چیزی است که واقعا هست: روابط مادی بین اشخاص و روابط اجتماعی بین چیزها.[۷۸]

اگـر کالاها روابط اجتماعی را در خـود پیکرینه می‌کنند و بازار روابط بین طبقات را خلق می‌کند وسـازمان می‌دهد، این کار را براساس منطق کار در مقابل دستمزد، تولیـد کالا و مبادله، افزایش سـود و جمع‌آوری سـرمایه انجام می‌دهد. فرگوسـن، اسمیت و هگل درک می‌کردند که بازار چقدر می‌تواند نیرومند باشد، اما مارکس بود که نشان داد چگونه بازار دائما به سمت افزودن بر نیازهای انسانی می‌رود، چیزی که هگل آن را پاشنه آشیل جامعه مدنی می‌دانست. سادگی ظاهرش قدرت بی‌اندازه‌اش را می‌پوشاند. فرم کالایی سرمایه در گوشه و کنار جامعه مدنی نفوذ می‌کند:

این قلمروی که ما ترک می‌کنیم، و در محدوده آن خرید و فروش نیروی کار جریان دارد، در حقیقت بهشـت حقوق فطری انسان است. درآنجا آزادی، برابری، مالکیت و [جرمی] بنتام حکم می‌رانند. آزادی برای اینکه خریدار و فروشنده کالا، یا نیروی کار (labor-power)، تنها به اراده خود متکی هستند. آن‌ها آزادانه قرارداد می‌بندند و به توافق می‌رسـند و به خواسـته مشترکشان شکل قانونی می‌دهند. برابری از آن جهت که رابطه آن‌ها با دیگران به صورت صاحب کالا اسـت و مقادیر یکسـانی را بـا هم مبادله می‌کنند. مالکیت بـرای اینکه هر کدام چیزی را می‌فروشـند که به خودشان تعلق دارد و بنتام به این خاطر که هر کس فقط به خود نگاه می‌کند. تنها نیرویی که آنها را به هم نزدیک می‌کند، و بین آنها رابطه برقرارمی‌کند، خودخواهی و سـود و منفعت شخصی است. هر کس به فکر خود است و زحمتی به خود درباره دیگران نمی‌دهد. این کار را با توجه به نظم استقراریافته انجام می‌دهند و ملاحظات آینده‌نگـری را در آن رعایت می‌کنند. برای نفع متقابل و ثروت مشـترک و منافع، همگان با هم کار می‌کنند.[۷۹]

انتقادات اولیه مارکس از هگل نشان داده بود که دولت را جامعه مدنی شکل داده

اســت، نه برعکس. دگرگشــت‌های اجتماعی و محو جامعه مدنی راه را برای "رهایی بشــر" بازمی‌کند، گرچه روشــن نبود که پرولتاریا چگونه می‌توانــد این وظیفه را به انجام برساند. اگر فرایند مادی در جامعه مدنی مسلط است و دولت هم چیزی بیش از پدیدار فرعی آن نیست، آیا نقشی برای سیاست در رهایی "واقعی و عملی" وجود دارد؟

جدایی رســمی دولت از جامعه مدنی سبب توسعه سریع بازار همراه با دموکراتیزه شــدن نظم سیاسی شد. اما مارکس می‌دانست، با همه اهمیتی که این تمایز داشت، این جدایی بیشتر ظاهری است تا واقعی. سرمایه هم از نظرسیاسی حکمروا بود وهم از نظر اقتصادی؛ و گزارش *کاپیتال* مارکس، قوانین کارخانه‌ها، استعمارگری، و مانند آنها تردید چندانی باقی نمی‌گذاشــت که فعالیت‌های دولت لازمه بسط جامعه مدنی است. دولت ممکن است باهمستانی تخیلی به نظر برسد، اما مارکس اهمیت سیاست را از همان اوایل کارش درک می‌کرد: «هر طبقه‌ای که به فکر تســلط یافتن اســت، حتی اگر این تســلط یابی چنانکه پرولتاریا نشــان می دهد به محو کلی جامعه قدیم و تسلط عام منجر شود، دربایست است که نخست عرصه قدرت سیاسی را فتح کند تا بتواند منافع خود را به‌مثابه منافع عمومی نمایندگی کند.»[۸۰] این تمرکز به کســب قدرت سیاســی محدود به تئوری انقلاب نیست. هر تلاشــی برای دموکراتیزه کردن جامعــه مدنی، از اعمال نظارتی دموکراتیک برفرایندهای بازار تا محو و یا مهار جدی آنها، نیازمند اعمال قدرت دولت است. اما دولت نیز باید دموکراتیزه شود، زیرا ساختار قدرت سیاسی خود را در شیوه‌ای که جامعه مدنی سازماندهی شده نشان می‌دهد.

علی‌رغم جدایی رســمی حکومــت از جامعه مدنی و انتقاد ماتریالیســتی مارکس ازهگل، مبارزه برای محو جامعه مدنی به‌ضرورت شــکلی سیاسی داشت. «از آنجا که حکومت شیوه‌ای است که اعضای طبقه حاکمه منافع مشترکشان را از طریق آن بیان می‌کنند و جامعه مدنی هم در تمامیت خود در هر دوره‌ای در همان شــکل سیاسی جای می‌گیرد، در نتیجه، تمام نهادهای عمومی با کمک دولت چیده و شکل سیاسی داده می‌شوند.»[۸۱] مارکسیسم همیشه به کنش سیاسی برای دموکراتیزه کردن جامعه مدنی امتیاز می‌داد و این جهت‌گیری میان مارکسیســم و بیشــتر گروه‌های چپ به مدتی طولانی یکسان بود. مسیرهای تاریخی لیبرالیسم و سوسیالیسم نشان می‌دهد که چــرا تصوری این‌قدر متفاوت از رابطه دولت و جامعه مدنی دارند؛ مناقشــات دو مکتب همچنان در بسیاری از نظریه‌ها و کنش‌های سیاسی معاصر ادامه یافته است.

انقلاب‌های سیاسی، که با گذار به سرمایه‌داری همراه شد، کم‌وبیش پس از زمانی اتفاق افتاد که جامعه مدنی بورژوایی که به‌تدریج در داخل ساختارهای فئودالی رشد یافته بود، به شکل نهایی خود رسید. دستمزد کارگران، تولید برای مبادله، و انباشتن سرمایه تا حدود زیادی جایگزین املاک قرون وسطی و تولید برای مصرف شد که تا قبل از بحران سیاسی فئودالیسم رواج داشت. به این دلیل بود که انقلاب‌های بورژوایی وظیفه اصلی خود را درهم‌شکستن برتری سیاسی اشرافیت می‌دانستند. از آنجا که ساختارهای اساسی روابط بازار تا حدود زیادی قبل از انتقال قدرت سیاسی به بورژوازی وجود داشت، انقلاب "باز" و سیاسی بورژوازی چیزی بیش از تنظیم ساختار سیاسی برای تناسب با جامعه مدنی انجام نداد؛ جامعه‌ای که پیشاپیش به طور عمده دگردیسه شده بود.

گذار به سوسیالیسم با گذارهای پیش از خود تفاوت دارد، زیرا بنیادهای نظم سوسیالیستی در جامعه بورژوایی وجود ندارد و در چارچوب حق مالکیت خصوصی پدید نمی‌آید. مارکس همیشه معتقد بود که روابط اجتماعی جامعه بی‌طبقه به‌طور خودجوش در جامعه سرمایه‌داری رشد نمی‌کند و نمی‌تواند رشد کند، اما می‌تواند در ضمن دموکراتیزه شدن جامعه مدنی رشد یابد. استفاده از قدرت دولت، محورتئوری انقلابی او بود؛ زیرا قدرت دولت را برای دگرگشت جامعه مدنی، که پیش از آنکه شرایط مادی و اجتماعی برای کمال آن وجود داشته باشد آغاز شده، ضروری می‌دانست. هگل موتور فعال –یا "خانه حقیقی" (real home) ـــ رشد مثبت تاریخی را در دولت قرار داده بود؛ مارکس موتور فعال – "خانه حقیقی" رشد مثبت بورژوایی را در جامعه مدنی می‌گذاشت. به این دلیل بود که او به قبضه قدرت و استفاده از قدرت دولت به‌عنوان پیش‌شرطی برای انقلاب اجتماعی اعتقاد یافت. "پیروزی" آشکار آن شروع انقلاب پرولتاریا بود:

> اولین* قدم در انقلاب طبقه کارگر، تبدیل پرولتاریا به طبقه حاکم است تا درنبرد دموکراسی پیروز شود.
>
> طبقه کارگر از برتری سیاسی خود استفاده خواهد کرد تا درجه‌به‌درجه تمام سرمایه را از بورژوازی بگیرد و ابزار تولید را در دستان حکومت متمرکز کند، یعنی در دست پرولتاریایی که طبقه حاکم است، و نیز افزایش نیروهای تولیدی با

* با نظر به این ترجمه ویرایش شد: *بیانیه (مانیفست) کمونیست*، ترجمه برهان رضایی، بازنویسی یاشار آذری، ۱۳۸۱، ص ۶۶.

بالاترین سرعتی که امکان‌پذیر است.

البتــه، در آغــاز، این کارها جز از طریق تهاجم مســتبدانه بر حــق مالکیت و بر شــرایط تولید بورژوازی غیرممکن اســت؛ بنابراین، با وســائلی انجام می شود که از نظر اقتصادی غیرکافی و نارســا هســتند ولی در جریان جنبش شتاب و گستردگی بیشــتری پیدا کرده تهاجم‌های تازه‌ای را به نظم اجتماعی قدیم الزام‌آور می سازند، و به‌عنوان وسائل انقلابی کردن کامل شیوه تولید گریزی از استفاده از آنها نیست.[۸۲]

تئوری‌های بورژوایی انقلاب و دموکراسی بر پایه نظریه‌هایی حقوق‌بنیاد رشد کرده بودند که متضمن این نکات بود: دولت ضعیف، سوءظن به سیاست، و اعتقاد به اینکه کارکرد بازار مطمئن‌ترین تضمین برای دموکراسی و آزادی و برابری در جامعه مدنی اســت. اما مارکــس جامعه مدنی را به صورت قلمروی از اجبــار توصیف کرد و نقش کنترلی را به دســتگاه قدرتمند سیاســی داد تا تهاجم به روابط اجتماعی بورژوایی را رهبری کند. کاستن از تهاجم اقتصاد کالایی به معنای آن بود که دولت در زمینه‌هایی مانند بانکداری، نیروی کار، کشــاورزی، ارتباطات، حمل ونقل و آموزش مداخله کند. یک سلسله دخالت‌های حکومت درجامعه مدنی بیانگر اهداف فوری جنبش کارگری بود و شــرایط حداقلی را برای رشد بعدی آن فراهم ساخت.[۸۳] خواسته‌های عمیق‌تر، مانند «محو روابط بورژوایی تولید، تنها می‌توانســت با انقلاب محقق شــود».[۸۴] "نتایج غایی" انقلاب کارگران ممکن است دگرسانی اجتماعی باشد، اما "هدف فوری" آن‌ها قبضه قدرت و اســتفاده از قدرت دولت اســت. «انقلاب به‌طور کلی – یعنی *براندازی* قدرت موجود و *انحلال* روابط قدیمـــ یک کنش *سیاســی* اســت، اما *سوسیالیســم* بدون *انقلاب* میسرنمی‌شود. سوسیالیسم به این کنش *سیاسی* نیاز دارد تا زمانی که به *ویرانگری* و *انحلال* نیاز دارد. اما زمانی که *فعالیت‌های ســازماندهی* شروع می‌شود ـ وقتی هدف *اصلی*‌اش، *روح*اش، ظاهرمی‌شــود ـ آن‌گاه سوسیالیســم ردای سیاست را دور می‌اندازد.»[۸۵] رابطه بین *سیاســتِ* انقلاب اجتماعی و دگردیســی جامعه مدنی تناقض‌های امر الزامی (یا جزم‌های) پروژه مارکس را افشا می‌کرد:

وقتــی* که در جریان حرکت امــور، امتیازات طبقاتی از بین رفت و سراســر تولید در دســت جمــع بزرگی از ملت قــرار گرفت قدرت عمومی صبغه خود را از دســت خواهد داد. قدرت سیاســی، دقیقا، عبارت اســت از فقط قدرت ســازمان‌یافته یک

---

* برگرفته از: *مانیفست کمونیست*، پیشین، ص ۶۷.

> طبقه برای ســتم روا داشــتن بر طبقــه دیگر. اگر پرولتاریا در طــول مبارزه خود با بــورژوازی، به مقتضای شــرایط، مجبور شــود خود را به‌عنوان یک طبقه ســازمان دهــد، و اگــر از طریــق انقلاب خود را تبدیــل به طبقه حاکم کنــد و از این طریق بــا نیروی قهریه شــرایط قدیمــی تولید را بروبد و از میان بــردارد، پس در واقع در کنــار این شــرایط لازمه ادامه حیــات تخاصمات طبقاتی و به‌طــور کلی طبقات را نابــود کرده از این طریق ســیادت خود را به‌عنوان یک طبقه نیــز لغو خواهد کرد. به‌جــای جامعه قدیم بورژوایی، با طبقــات و تخاصمات طبقاتی‌اش، جمعی خواهیم داشت که در آن رشد آزادانه هر فرد شرط رشد آزادانهای جمع باشد. [۸۶]

در این خلاصه که مارکس ارائه می‌کرد، "چه زمانی" مشــکل بزرگی بود. مارکس می‌دانســت که پروژه‌اش پروژه مشکلی است. استفاده از دولت، به‌عنوان وسیله‌ای که زیان‌های واردشده از طرف بازار را کاهش دهد، ممکن است در کوتاه مدت کار کند، ولی تناقض بزرگ در نظر مارکس آن است که می‌گوید با قدرت دولت می‌توان جامعه مدنی را دموکراتیزه کرد و از آن در مقابل بازار اســتفاده کرد. این موضوع همیشــه ناروشن باقی مانده است که این امر چگونه می‌تواند انجام شود و تاریخ کمونیسم در قرن بیستم کوچک‌ترین راهنماییِ مثبتی در این زمینه عرضه نکرده است. اگر آن‌گونه که انگلس ادعا کرد، دولت با دگرگشت جامعه مدنی "از بین می‌رود"، این امر چگونه می‌تواند در غیاب منافع شــخصی و حقوقی، کــه از آن محافظت کند، اتفاق بیفتد؟ مارکس از جامعه مدنی به‌عنوان ابزاری تحلیلی برای مطالعه ســرمایه‌داری اســتفاده کرد که در جای خود نکته‌ای اســت. اما مارکسیســم همان‌قدر که تئوری کمونیسم است نقد ســرمایه‌داری هم هست، و مفهوم‌سازی از رابطه بین دولت و جامعه مدنی به این خاطر مشکل است که مشخص کردن آینده‌ای که می‌توان تصور کرد با زمان حال متفاوت خواهد بود (و قرار است در آن دولت مضمحل شود) اصلا آسان نیست. بینش مارکس از کمونیسم بسیار محدود بود، زیرا هرگز منظورش را از "رهایی بشر" مشخص نکرد. روشن است که اجتماع آزاد تولیدکنندگان با بیگانه‌سازی و بی‌قدرتی جامعه مدنی و ضرورت نداشتنش سازگار نخواهد بود. اما ایده رهایی "صرفا سیاسی" سبب شده بود که منافع متعدد جامعه مدنی مجال ظهور پیدا کند و انقلاب اجتماعی هم به نظر می‌رســید تلویحا به این قائل اســت که منافع فردی دیگر نمی‌تواند مایه کنش افراد یا ســاختارهای اجتماعی شــود. این موضوع برای مارکسیسم از آن منظر که نقد سرمایه داری بود مساله‌ساز نمی‌شد، اما در مرکز پروژه جاه‌طلبانه‌ای باقی ماند

که هنوز باید حکومت پرولتاریا و یا جامعه پســابورژوازی را به نحو مناســبی تئوریزه می‌کرد تا نوبت به این برسد که بتواند آنها را سازماندهی کند.

مارکسیســم و لیبرالیسم، فرزندان برادرکش روشنگری، در تمایزگذاری مدرن بین دولــت و جامعه مدنی شــریک بودنــد و نوعی رابطه را هم میان ایــن دو قلمرو قائل بودنــد. مارکــس آرزوی هگل را بــرای غلبه بر این تمایز دنبال کــرد، اما از ادعاهای لیبرالــی که تمایز بین دو قلمرو را از شــرایط آزادی تلقــی می‌کردند فاصله گرفت. او همچنین یکی از شــاخه‌های نظریه مدرن را موقتــا تعطیل کرد. اگر جامعه مدنی بر فرایندهای اقتصادی و بازار اســتوار اســت، نمی‌تواند ازانقلاب سوسیالیستی نجات پیدا کند. اینکه بتوان دولتی را تئوریزه کرد که اثرات ســرمایه‌داری را تعدیل کند و درعین حال ســاختار اولیه آن را حفظ کند و به جامعه مدنی همچون شــبکه نیازها احتــرام بگذارد یک چیز اســت و اینکــه برای محو نابرابری و فقــر و ضرورت نیاز به انقلاب اجتماعی است یک چیز دیگر. در این صورت، حکومت قدرتمند پرولتاریا باید مســتقیما در جامعه مدنی‌ای دخالت می‌کرد که دیگــر به‌نحو موثری در دولت تاثیر نداشت. در نهایت، انحلال جامعه مدنی چیزی به مراتب بیشتر از انحلال بازاری است که در مرکز آن قرار گرفته است. پیامدهای این دوراهی در مرکز سیاست معاصر قرار دارد – و البته منحصر به چپ هم نیســت. اما اگر "رهایی بشــر" مطرح نبود، جامعه مدنی می‌توانســت به صورت قلمروی میانجی تئوریزه شــود که شــامل سازمان‌ها و انجمن‌هایی باشــد که هدف آنها کنترل قدرت دولت اســت، حتی اگر بازار را به حال خود گذاشــته باشــد و به نابرابری هم توجهی نداشته باشــد. این دومین مسیر تفکر مدرن است که پس از این به آن خواهیم پرداخت.

یادداشت‌های فصل ۵:

1. Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," in *Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 41–53.

تمام ارجاعاتی که بعد از این به کانت می شـــود بر اســـاس این مجلد خواهد بود مگر خلاف آن اشاره شود.

2. See Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck (New York: Macmillan, 1993).

3. Immanuel Kant, "An Answer to the Question: What Is Enlightenment?" 54.

تمام تاکیدات از کانت است.

4. Kant, *Critique of Practical Reason*, 30.

5. Ibid., 30–59.

6. Kant, *"What Is Enlightenment?"* 55.

7. Ibid.

8. Immanuel Kant, "A Renewed Attempt to Answer the Question: Is the Human Race Continually Improving?" 177–90.

9. Immanuel Kant, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose," 44.

10. Immanuel Kant, "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory, but It Does Not Apply in Practice,'" 73.

11. Kant, "Idea for a Universal History," 46.

12. Kant, "On the Common Saying: 'This May Be True in Theory,'" 75.

13. Ibid., 75–6.

14. Ibid., 74.

۱۵. بنگرید به:

Leonard Krieger, *The German Idea of Freedom* (Boston: Beacon Press, 1957).

16. Kant, *"Idea for a Universal History,"* 45.

17. Ibid., 75–6.

۱۸. بنگرید به دو تاریخ ارزشمند انقلاب فرانسه:

Georges Lefebvre, *The French Revolution* (New York: Columbia University Press, 1964), vol. 2, trans. John Hall and James Friguglietti; and Albert Soboul, *The French Revolution 1787–1799* (New York: Vintage, 1975).

19. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, trans. T. M. Knox (Oxford: Oxford University Press, 1967), preface, 5.

20. Ibid., 30.

21. Ibid., 134.

22. Ibid., 109.

23. G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree (New York: Dover, 1956), 42.

24. Hegel, *Philosophy of Right*, 41–2, 45–6.

25. Ibid., 122.

26. Ibid., 122–3.

27. Ibid., 123.

28. Ibid., 129–30.

29. Ibid., 122–3.
30. Ibid.
31. Ibid., 124–5.
32. Ibid., 276.
33. Ibid., 148.
34. Ibid., 123.
35. Ibid., 269.
36. Ibid., 150.
37. Ibid., 277–8.
38. Ibid., 150.
39. Ibid., 130.
40. Ibid., 155.
41. Ibid., 71.
42. Hegel, *Philosophy of History*, 24–5.
43. Hegel, *Philosophy of Right*, 156.
44. Ibid., 164–74.
45. Ibid., 147.
46. Ibid., 279.
47. Ibid., 147.
48. Ibid., 160–1.
49. Ibid., 161.
50. Ibid., 160–1.
51. Ibid., 109.
52. Ibid., 191.

۵۳. بحث های زیادی در باره "مســاله اجتماعی" در سوسیالیسم اروپایی طی قرن نوزدهم وجود دارد. برای مثال بنگرید به:

George Lichtheim, *The Origins of Socialism* (New York: Praeger, 1969); and Eric Hobsbawm, *The Age of Revolution: 1789–1848* (New York: New American Library, 1962).

۵۴. بنگرید به:

John Ehrenberg, *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism's Theory of Socialist Democracy* (New York: Routledge, 1992), chaps. 1 and 2.

55. Karl Marx, "Comments on the Latest Prussian Censorship Instructions," in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works* (New York: International Publishers, 1975–), 1:109, 120, 131.

همه ارجاعاتی که بعد از این می آید، به این ویرایش خواهد بود.

56. Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law," 3:8.

57. Ibid., 3:48.

تمام تاکیدات از مارکس است.

58. Karl Marx, "On the Jewish Question," 3:155.

59. Ibid., 3:160.

60. Ibid., 3:163.

61. Ibid., 3:152.

62. Ibid., 3:164.

63. Ibid., 3:166.

64. Ibid., 3:167.

65. Ibid., 3:164.

66. Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Law:

Introduction," 3:184.

67. Ibid.

68. Ibid., 3:186.

69. Ibid.

70. Karl Marx, "Economic and Philosophical Manuscripts of 1844," 3:280.

71. Karl Marx and Frederick Engels, "The German Ideology," 5:50.

72. Karl Marx, "Theses on Feuerbach," 5:8.

73. Karl Marx, "The Poverty of Philosophy," 6:212.

74. Karl Marx, "Preface to ‘A Contribution to the Critique of Political Economy,’" 29:262.

75. Karl Marx, "Economic Manuscripts of 1857–58 (First Version of Capital) or Grundrisse," 28:26–36, 29:29–31.

76. Karl Marx, "Capital," 35:8.

77. Ibid., 35:45.

78. Ibid., 35:83–4.

79. Ibid., 35:186.

80. Marx and Engels, "The German Ideology," 5:46–7.

81. Ibid., 5:90.

82. Karl Marx and Frederick Engels, "Communist Manifesto," 6:504.

83. Ibid., 505.

84. Ibid., 6:514.

85. Karl Marx, "Critical Marginal Notes on the Article ‘The King of Prussia and Social Reform. By a Prussian,’" 3:206.

86. Marx and Engels, "Communist Manifesto," 6:505–6.

فصل ۶
جامعه مدنی و سازمان‌های میانجی

زمانی که نظریه‌پردازان پیشـامدرن جامعه مدنی امور اقتصادی را بررسی می‌کردند، تقریبـا همیشـه آن را تهدیدی بـرای جامعه مدنی تلقی می‌کردنـد. آن‌ها معامله و تجارت را در نفس خود ویرانگر پیوندهایی می‌دانسـتند که زندگی اجتماعی را قوام می‌بخشـد. تنها زمانی که بازار شروع به سازماندهی جامعه مدنی کرد، امکان تفاوت گذاشتن بین مقولات اجتماعی یا اقتصادی با سیاسی و مذهبی میسر شد. آن‌گونه که دیدیم، نخسـتین شاخه‌های تفکرات مدرن مفهوم جامعه مدنی را به صورت قلمروی ضروری که سـامان خود را از بازار می‌گیرد تعریف کردند. این مفهوم سـازی با کارل مارکس دچار بحران شد و در انتقاد چپ از کاپیتالیسم ادامه یافت. مارکس درک خود از جامعـه مدنی را وامدار تحلیل هگل از "نظـام نیازها" بود و هگل قدرتی به عرصه عمومی داده بود که بسـیار بیشـتر از چیزی بود که از "درونگرایی" (introversion) در نظریه کانت به دسـت می‌آمد. هگل و مارکس، با آنکه جامعه مدنی را در معنای وسـیع آن درک می‌کردند، موافق بودند که محور آن را طبقه، تولید، منافع و رقابت شـکل می‌دهد و هر دو توجه زیادی به فرآیندی داشـتند که طی آن جامعه مدنی ثروت را تولید و توزیع می‌کند.

اما اقتصاد نقش مهم و ویژه‌ای در مسـیر دوم تفکرات مدرن نداشـت. این مسـیر دوم ریشـه در انتقاد اشـرافیت از سلطنت مطلقه داشـت و جامعه مدنی را قلمروی

میانجی از همکاری‌های داوطلبانه تعریف می‌کرد و فعالیت‌هایی که بین فرد و دولت قرار داشــت. این دیدگاه، که در مرکز تئوری معاصر جامعه مدنی جای دارد، مشخصا با کارهای الکســی دو توکوویل شــناخته می‌شود، اما ریشــه آن را می‌توان در ترس مونتسکیو از حکومت‌های سلطنتی متمرکز در عصر مدرن، در ترجیح روسو به برپایی جمهوری(های) کوچک و خودمانی، و در حمله ادموند برک به انقلاب فرانســه یافت. هر سه نظر در پیکره اندیشه بسیار پرنفوذ توکوویل یکجا جمع شده است. او مخالف دخالــت بیش ازحد دولت بود و فرآیندهای مادی جامعه مدنی را نادیده می‌گرفت و همین هم سبب محبوبیت او در بین معاصرانش شد.

جمهوری اشرافی

مونتســکیو، متولد ۱۶۸۹میلادی، ازنســل اول متفکرین روشــنگری بود. نوشته‌های تومــاس هابز، ایزاک نیوتن وجــان لاک تازه و بحث‌انگیز بودند و "انقلاب باشــکوه" جایگزینی میانه‌رو برای حکومت مطلقه دودمان استوارت عرضه کرده بود. مونتسکیو مانند بســیاری از معاصرانش مجذوب انگلستان بود، برای اینکه نظم اجتماعی روادار و انعطاف‌پذیر آن توانســت یک قرن بلوای اجتماعی را به فرجام برســاند، بدون آنکه کشــور در دام خودکامگی یا هرج‌ومرج بیفتد. انگلســتان ظاهرا به همه اهدافی جامه عمل پوشــانده بود که طرفداران حکومت اعتدالی از زمان ارسطو آرزویش را داشتند. تقســیم جامعه به سه بخش شاه، اشراف، و مردم در سه نهاد سلطنت، مجلس لردها، و مجلس عوام بازتاب یافت. به نظرمی‌رســید که رویای دیرینه تعادل میان سلطنت، اشــرافیت و دموکراسی با ترکیب شخص اول (شاه)، برگزیدگان کم‌شمار (اشراف)، و آحاد بســیار (عوام) در قانون اساسی خردمندانه و سعادت‌بخشی رنگ واقعیت گرفته اســت. حکومت و جامعه یکی بودند؛ فعالیت اقتصادی و قدرت سیاسی یکدیگر را در ترتیباتی متقابل و غیررسمی تعریف می‌کردند که به نفع همه کار می‌کرد. اشرافیت تســلط خود را از دســت داده بــود، اما از بیــن نرفته بود و امــوال موروثی آن هنوز می‌توانست حائلی باشد بین سلطنت تمرکزطلب و توده نظم‌گریز.

اندیشــه مونتســکیو در دوران مبارزه سخت بین خاندان‌های ســلطنتی فرانسه و اشــرافیتی که به دنبال حفظ امتیازات دیرینه خود بود شــکل گرفت. ســلطنت در فرانســه، که بســیار نیرومندتر از سلطنت در انگلســتان بود، اغلب اوقات بورژوازی و مردم را در کنار خود نگه می‌داشــت تا لردها را در هم بکوبد و نهادهای اشــرافی را

تحت فشـــار شدید بگذارد. پادشاه فرانســـه با امتیازات محلی برخوردی خصومت‌آمیز داشـــت. از آنجا که قدرت اشرافیت بر ســـنن و آداب (و امتیازات) استوار بود، شاهان اغلـــب اوقات دســـت به اتحاد موقـــت با بـــورژوازی نوظهوری می‌زدند کـــه به دنبال بهره‌برداری از بازار متحدالشکل بود. مونتسکیو این تحول را می‌دید، و می‌خواست از *پارلمان‌های* اشرافیت، اعیان‌نشـــین‌ها، املاک اشراف و سازمان‌هایی حمایت کند که پشت نوشته‌های او در شاخه دوم اندیشه مدرن ایستاده بودند.

اشرافیت همیشه انحصار خود بر اراضی را تحت این عنوان توجیه می‌کرد که چون قدرت و مالکیت اشـــراف مستقل از اراده ســـلطنت و علاقه مردم است، تنها طبقه‌ای اســـت که می‌تواند بین آن‌ها میانجیگری کند. جذابیت اشرافیت برای شاه آن بود که خطر قدرت گرفتن مردم بی‌ســـروپا را هشـــدار دهد، و برای مردم از این بابت بود که می‌توانســـت خطر خودکامگی ســـلطنت را مرتفع کند. مونتسکیو به حقوق طبیعی و یا قرارداد اجتماعی علاقه‌ای نداشـــت و اســـتدلال‌های خود را بر پایه مفهوم فضیلتی سیاسی قرار داد که بتواند بین طبقات موجود در کشور موازنه برقرار کند. او در تمام زندگی‌اش شـــیفته انگلســـتان بود و *روح القوانین* بیانگر آرای نسل کاملی از متفکران اشـــرافی بود که به دنبال پیاده کردن درس‌های فراگرفته از انگلســـتان در قاره اروپا بودنـــد، بدون اینکه متکی بـــه گزاره‌های پیشـــینی (a priori) درباره حقوق طبیعی باشند که وجود آنها را نمی‌شد ثابت کرد. *روح القوانین* مهم‌ترین نوشته مونتسکیو در زمینه تئوری‌های مدرن جامعه مدنی بود و ریشه آن در دفاع او از انجمن‌های میانجی و نظریه‌اش درباره قانون اساسی متعادل قرار داشت.

طبقه‌بندی سیاســـی او الگوهای باســـتانی را ادامه می‌داد و براســـاس آن ســـه نوع دولت از هم متمایز می‌شـــدند: جمهوری، که همه مردم در آن مشـــارکت داشـــتند (دموکراسی) یا خانواده‌های معیّنی در مصدر قدرت بودند (آریستوکراسی)؛ حکومت سلطنتی که شاه قدرت را دراختیار داشت ولی براساس قانون معیّنی عمل می‌کرد؛ و خودکامگی که سلطنت فاسد و بی‌قانون بود و شاه خودسرانه و براساس هوس‌هایش عمل می‌کرد. تفاوت بین سلطنت، و خودکامگی یا استبداد مهم بود؛ هر دو نوع آن را شاه اداره می‌کرد، اما سلطنت‌های باثبات دارای درجاتی پیچیده از نهادهای میانجی بودنـــد که حاکمیت قانون را ممکن می ســـاخت و بازتاب‌دهنده روحیه نجیب‌زادگی بود. سلطنت دوراندیشانه به حضور نهادهای میانجی بستگی داشت.

مشخصه اســـتبداد فضای خالی بین حاکم و مردم است، زیرا نهادهای میانجی که

می‌توانند آسیب قدرت مرکزی را کاهش دهند نابود شده یا دست‌آموز شده‌اند. همه برده اراده سلطنت میشوند و ترس و اجبار غیرقانونی بر آن‌ها حاکم است. بهترین تعریف از استبداد، سلطنت بدون نهادهای میانجی اشرافیت است؛ «اگر امتیازات لردها، روحانیون، اعیان و شهرها را در حکومت پادشاهی بردارید، به‌زودی شاهد حکومت مردمی و یا استبداد خواهید بود.»[۱] لازمه آزادی تجزیه قدرت و توزیع آن با کمک نهادهای جمهوری اشرافی است:

> قدرت‌های میانجی، تابع و وابسته، ماهیت حکومت پادشاهی را تشکیل می‌دهند، یعنی حکومتی که در آن یک نفر حاکم است اما مقید به قوانین بنیادی است. من گفتم قدرت‌های میانجی، تابع و وابسته؛ درحقیقت، درسلطنت، شاه منبع قدرت سیاسی و مدنی است. این قوانین بنیادی کانال‌های واسطه‌ای در نظر می‌گیرد که قدرت در آنها جریان یابد؛ به همین دلیل اگر تنها یک قدرت هوسران و خودسر حکومت کند، هیچ کاری درست نمی‌شود ودر نتیجه قانون بنیادی هم وجود ندارد.
>
> طبیعی‌ترین و تابع‌ترین قدرت، قدرت اشراف است. به یک معنی، نجیب‌زادگان بنیان سلطنت هستند و اصل اساسی این است که: *اگر سلطنت نباشد، نجیب‌زادگان وجود ندارند؛ اگر نجیب‌زادگان نباشند، سلطنت وجود ندارد*؛ و این به‌مراتب بهتر از آن است که حاکم خودکامه وجود داشته باشد.[۲]

مونتسکیو رژیم‌های سلطنتی را باثبات‌تراز رژیم‌های استبدادی می‌دانست، برای اینکه سازمان‌های میانجی در سلطنت آن را قادر می‌سازد تا رابطه‌ای دوطرفه بین شاه واعیان به وجود آید که به نفع هر دو طرف باشد.[۳]این کار نیازمند آن است که قدرت سیاسی براساس موقعیت اجتماعی و ثروت تقسیم شود. در دوره‌ای که جامعه مدنی نمی‌توانست به لحاظ تئوریک از اقتصاد و یا دولت متمایز گردد، «تفاوت‌هایی که از نظر رتبه، تبار و موقعیت در حکومت‌های سلطنتی وجود دارد، اغلب، حامل تمایزهایی در زمینه مصالح آدمی است و قوانینی که این موقعیت را استوار می‌سازند، به نوبه خود، می‌توانند شمار این تمایزات را افزایش دهند.»[۴] حاکم خودکامه هیچ‌گاه از چنین شرایطی راضی نیست، اما پادشاه خردمند می‌داند که حفظ امتیازات محلی و تفاوت‌های اجتماعی برای سلامت فضای سیاسی (polity) حیاتی است. «هر جا تمایزهای ضروری بین اشخاص وجود دارد، امتیازات ویژه در دولت هم باید وجود داشته باشد. این مسئله سادگی را از بین می‌برد وهزاران استثنا می‌آفریند.»[۵]

پادشـــاه محدودیت‌هایی را کـــه جامعه مدنیِ پیچیده، بر قـــدرت او اعمال می‌کند می‌پذیرد، اما حوزه فرمانروایی مســـتبد یک شـــکل و هموار (ســـاده) است. «استبداد خـــودش بـــرای خودش کافی اســـت؛ اطـــراف آن خالی اســـت. بنابرایـــن، زمانی که جهانگردان کشـــورهایی را که استبداد بر آنها حکم می‌راند برای ما توصیف می‌کنند، به‌ندرت درباره قوانین مدنی سخن می‌گویند.»[۶] حاکم خودکامه آدمی مشغول به خود است که به رهبری عموم ارتقا یافته است؛ او نمی‌تواند بر یک پادشاهی باثبات حکم براند، برای اینکه فقط خواســـته‌های خود را می‌شناسد و تحمل مراکز مختلف قدرت را ندارد. «پادشاه همه استان‌های قلمرو خود را می‌شناسد و می‌تواند قوانین و رسوم ویژه‌ای را در هر یک اجازه دهد. اما خودکامه هیچ چیز نمی‌داند، از عهده هیچ کاری بر نمی‌آید؛ او ناگزیر اســـت در هر چیزی رویکردی کلی (بدون جزئیات) اختیار کند؛ با اراده‌ای خشـــک و انعطاف‌ناپذیر حکومت می‌کند که در همه شرایط یکسان است؛ و هر چیز ناهموار را زیر پایش خرد و هموار می‌کند.»[۷] قدرت اســـتبداد را نمی‌توان با انجمن‌های "میانجی، تابع و وابسته" که ریشه در خارج از قلمرو دولت داشته باشند مهار کرد؛ «درســـت مثل دریا که گویی می‌خواهد همه زمین را بپوشاند، ولی علف‌ها وشـــن‌ریزه‌های ساحل جلویش را می‌گیرند. حکومت سلطنتی نیز، که به نظرمی‌رسد قدرتش مرزی ندارد، با کوچک‌ترین مانعی متوقف می‌شـــود و غرورشـــان را به تضرع و دعا تبدیل می‌کند.»[۸] هموارســـازی اســـتبداد بزرگترین دشمن آزادی و ثبات است، برای اینکه به سلســـله مراتبی حمله می‌کند که زیربنای حاکمیت میانه‌رو و مسئول است.

بنابرایـــن، وقتی فرد خـــود را دارای حاکمیت مطلق می‌بیند، نخســـتین فکرش این اســـت که قوانین را ساده کند. در این وضع، او بیشتر از آنکه از آزادی رعایای خود، که نگرانش نیســـت، ضربه بخورد از ضعف‌های معیّنی (ناشی از ساده‌سازی‌ها) ضربه خواهد خورد.

هرکســـی می‌تواند بفهمد که در جمهوری‌ها هم، حداقـــل به اندازه حکومت‌های ســـلطنتی، مقررات تشـــریفاتی باید وجود داشته باشد. در هر دو حکومت، تشریفات به نســـبت اهمیتی که به افتخارات، ثروت، زندگی و آزادی شهروندان داده می‌شود، افزایش می‌یابد.

انسان‌ها در حکومت‌های جمهوری برابرند؛ در حکومت‌های استبدادی هم برابرند؛ در اولی به خاطر اینکه مردم همه چیزند؛ در دومی به خاطرآنکه هیچ چیز نیستند.»[۹]

وقتی مونتسکیو از آزادی دفاع می‌کرد، از آزادی املاک موروثی و امتیازات طبقه اعیان سخن می‌گفت. او مانند معاصرانش دموکرات نبود. در حقیقت، دشمنی دموکراسی و استبداد با اشرافیت سبب شده بود که مونتسکیو آن دو را تهدیدی دوگانه برای مفهوم "آزادی" مورد نظرش بداند. تنها راه حل سازمان دادن "جامعه‌ای از جامعه‌ها" است، فدراسیونی از سازمان‌های میانجی که بتوانند با مهار قوه مجریه و خشونت توده‌ها به آزادی خدمت کنند. بنابراین، حکومت ایده‌آل، دولتی ترکیبی است که فضیلت (ذهنی و) مدنی جمهوری را با نیروی عینی سلطنت با هم داشته باشد و از فروپاشی داخلی و کشورگشایی خارجی جلوگیری کند. برای حاکم مستبدی که می‌خواهد قدرتش را به سراسر مجموعه سازمان‌های قلمروش گسترش دهد، کار همان‌قدر دشوار است که کسی بخواهد آشوبگری را سازمان دهد. بنابراین، نهادهای "جمهوری فدرال" وظیفه‌ای بیشتر از کنترل شاه دارند؛ آن‌ها با ساختار دادن به حکومت، جایگزینی برای حکومت‌های بی‌شکل و ساختار استبدادی و دموکراسی عرضه می‌کنند. مونتسکیو می‌گوید: «این نوع از حکومت، حاصل توافق تعداد زیادی از نهادهای سیاسی است که می‌خواهند شهروندان حکومت بزرگتری باشند که تشکیل می‌دهند.»[۱۰] جیمز مدیسون و توکوویل با این عقیده موافق بودند.

این مونتسکیو بود که برای اولین بار سازمان‌های میانجی را در مرکز جامعه مدنی قرار داد. از آنجا که اراده پادشاهان هرگز به خودی خود معیار قابل اتکایی نیست، آزادی نیازمند "حکومت‌های میانه‌رو" است که قدرت و جاه‌طلبی را با نهاد امتیازات اشرافیت محدود کنند.[۱۱] او به استدلالی رسیده بود که بعدها جیمز مدیسون، الکساندر همیلتون (Alexander Hamilton) و جان جی (Hohn Jay) در دفاع از دو مجلس قانونگذاری مطرح کردند:

> در هر مملکت، همیشه کسانی هستند که از نظر خانواده، ثروت یا مراتب اجتماعی از دیگران ممتاز هستند؛ اما اگر آن‌ها (بی تشخصی) در میان مردم باشند و اگر مانند دیگران تنها یک صدا داشته باشند، آزادی مشترک وسیله بردگی آن‌ها خواهد بود و هیچ علاقه‌ای به دفاع از آن نخواهند داشت، برای اینکه اغلب تصمیم گیری ها خلاف نظر آن‌ها خواهد بود. بنابراین، نقش آن‌ها در قانونگذاری باید متناسب با امتیازاتی باشد که در کشور دارند و این در صورتی ممکن است که آن‌ها نهادی ویژه خود داشته باشند، تا کار و تصمیمات مردم را نظارت کنند، و مردم نیز نهادی خاص خود، تا بر کار ایشان نظارت کنند.

بنابراین، قوه مقننه از دو مجلس تشـــکیل می‌شـــود؛ یکی از برای اعیان و دیگری برای نمایندگی از مردم. هرکدام از این دو مجلس، جلســـات و مباحثاتی جدا از هم برگزار می‌کنند و دیدگاه‌ها و منافعی متفاوت دارند.[۱۲]

آزادی، در نهایت، بستگی به ساختار دولت دارد و مونتسکیو انگلیسی‌ها را تحسین می‌کـــرد و معتقد بود که آن‌ها سیســـتمی را طراحی کرده‌اند کـــه منافع مادی عوام، لردها و پادشاه را با ایجاد موازنه میان آن‌ها حفظ می‌کند. هر بخشی از رژیم گذشته می‌تواند نقشـــی در قوه مجریه و مقننه جدید بازی کند.[۱۳] انجمن‌های فرعی، با همه اهمیتی که دارند، درصورتی که از ناحیه فرهنگ و یا قانون حمایت نشوند، نمی‌توانند از آزادی محافظـــت کنند. یک لایه محکم از "آداب و منش و ســـنن پذیرفته‌شـــده" بـــه همراه نهادی از قوانیـــن می‌تواند از وحدت جامعه مدنـــی در خصوص "نهادهای میانجی، تابع و وابســـته" در برابر اراده فرمانروا و اشتهای (سیری‌ناپذیر) عوام حمایت کند. ســـازمان‌های میانجی که تحلیلگـــران بعدها آنها را "فرهنـــگ مدنی" نامیدند، سازنده جامعه مدنی مونتسکیو بود.[۱۴]

تصادفی نیست که اقتصاد سیاسی آدام اسمیت در انگلستان شکل گرفته و به همان میزان قابل فهم است که نظریه‌های مدرن اولیه درباره دولت در فرانسه پرورش یافت. مونتســـکیو، که خطر تمایل پادشاهان به استبداد را حس کرده بود، تلاش می‌کرد از امتیازات محلی با استفاده از سازمان‌های میانجی و قانون اساسی ترکیبی و چندپایه (نـــه تک‌پایه) حمایت کند. او ترکیب نهادهای آزاد سیاســـی و فعالیت‌های اقتصادی در انگلســـتان را تحســـین می‌کرد. تجارت مشـــوق صرفه‌جویی، صلح، قاعده‌مندی و برنامه‌ریزی است، یعنی کیفیاتی که برای زندگی در جامعه مدنی حیاتی است. چنین ترکیبی سبب ایجاد مراکزی از امتیازات خصوصی می‌شود که با انجمن‌های سیاسی کار می‌کنند تا خودســـری‌های قدرت سلطنتی را تعدیل کنند. انجمن‌های اشرافی و تجـــارت، به اتفـــاق یکدیگر، مراکز قدرتمندی از منافع ایجـــاد می‌کنند که قادرند در مقابل قدرت مرکزی مقاومت کنند و صلح و میانه‌روی را تشویق کنند.[۱۵]

مونتســـکیو نخستین نظریه‌پرداز جامعه مدنی نبود که منافع طبقه‌ای به‌خصوص را در کنار منافع کل جامعه به رســـمیت می‌شـــناخت. او تصور نمی‌کرد هم اعیان و هم ســـلطنت را انقلابی دموکراتیک یکباره کنار خواهد زد؛ انقلابی که ریشـــه در مفهوم قدیمـــی وحدت اخلاقی جامعـــه دارد. در آن زمان، بقیه متفکران هم مطمئن نبودند که بارون مونتســـکیو راه حل ســـلامت اجتماعی را به‌درستی تشخیص داده باشد. به

هرصورت، تمایل شـــدید او در حمایت از نهادهای میانجی به منافع طبقه اشراف گره خورده بود. شاید سنت دیگری می‌توانست هدف میانجیگری را تامین کند.

جامعه مدنی و باهمستان

متفکران اســـکاتلندی عصر روشـــنگری مدعی بودند جامعه مدنی بر اخلاقی فطری استوار است که تلویحا به این معنا بود که نهادهای سیاسی و اجتماعی را می‌توان در پرتو ظرفیت بشـــری برای داوری و کنش اخلاقی ارزیابی کرد. اسکاتلندی‌ها از منظر جامعه مدنی بااخلاق بود که اثرات بازار را بر زندگی اجتماعی، مســـئولیت‌های دولت و تعهدات شـــهروندان ارزیابی می‌کردند. مونتســـکیو، که تحت تاثیرآزادی انگلیسی و اقتصاد اخلاقی اسکاتلندی قرار داشت، کوشید که ثبات سیاسی و فضیلت را در قانون اساســـی متوازنی که حول انجمن‌های میانجی سامان داده شده ترکیب کند. اما این تلاش بی‌هزینه نبود.

ژان ژاک روسو، که مایل به حمایت از طبقه اعیان نبود، نظریه‌ای اخلاقی برای جامعه مدنی تدوین کرد که ریشـــه اجتماعی آن قـــرار بود فضیلت رومی و جمهوری‌خواهی ماکیاولی بر گســـترش بازار، و قدرت مســـتحکم اشراف و شاهان را منطبق سازد. اثر عمیق او بر انقلاب فرانســـه ناشی از تلفیق اخلاق‌گرایی فردی روشنگران اسکاتلندی با تعهد باســـتانی به کنش عمومی فارغ از منافع شـــخصی و خیر مشـــترک بود. تمام جهان‌بینی او بر ادعایی ســـاده اما انفجارآمیز متکی بود: «طبیعت انسان خوب است، و این نهادها هســـتند که او را ســـتمکار می‌کنند.» اما اگر جامعه مدنی انســـان را به دیو تبدیل می‌کند، همین جامعه هم قادر اســـت او را نجات دهد. تحلیل‌های روســـو از جامعـــه مدنی، که به‌خوبی در چارچوب نظریه قـــرارداد اجتماعی عمل می‌کرد، با توضیحی درباره وضع طبیعی فرضی شروع می‌شد. برای او مهم نبود که وضع طبیعی "حقیقتا" وجود داشـــته است؛ روســـو مانند دیگران از این فرضیه استفاده می‌کرد تا درباره جامعه مدنی حرف بزند.

روسو وضعیت طبیعی را مملو از افرادی منزوی و بی‌اخلاق می‌دانست که تفاوت‌های متقابل آن‌ها نه می‌توانست به دیگری سود رساند و نه ضرر. مردم در وضعیت طبیعی بـــرای خود زندگی می‌کردند و به دنبال ضروریاتی بودند که آن‌ها را حفظ کند. عدم ارتبـــاط آن‌ها با یکدیگر به شـــیوه‌ای غریب در حفظ و بقای آن‌هـــا موثر بود. ناامنی

گسترده‌ای که انسانِ هابز را به خشونت وامی‌داشت تا دیگران را تحت انقیاد خود درآورد، وجود نداشت زیرا مردم هنوز نمی‌توانستند دیگران را به حساب بیاورند:

> سرگردان در جنگل، بدون کار و زحمت، بدون سخن گفتن، بدون جا و مکان، بدون جنگ و بدون رابطه با دیگران، بدون نیاز به دیگر انسان‌ها، و بدون اینکه به آزار دیگران هم علاقه داشته باشد. شاید هیچ کس را بشخصه نمی‌شناخت، انسانی وحشی که خواهش چندانی نداشت و خودش خود را تامین می‌کرد. همان‌قدر از هوش و عاطفه برخوردار بود که در خور آن وضع طبیعی بود. تنها نیازهای عینی را حس می‌کرد، فقط چیزهایی را می‌دید که دلیلی داشت ببیند؛ و هوش او رشدی بیشتری از بطالتش نداشت. اگر به طور اتفاقی چیزی را کشف می‌کرد، نمی‌توانست با دیگران در میان بگذارد، برای اینکه حتی فرزندان خود را باز نمی‌شناخت. ابداع با مبدعش می‌مرد؛ نه آموزشی بود و نه رشدی؛ تعداد آدمیان، بی‌فایده‌ای، افزایش می‌یافت. هرکسی از همان نقطه همیشگی شروع می‌کرد. این زندگی خام بدوی قرن‌ها ادامه می‌داشت؛ نوع آدمی دیگر قدیمی شده بود، اما انسان کودک باقی می‌ماند.[۱۶]

روسو می‌خواست مبنایی برای زندگی اجتماعی ایجاد کند که بستگی به چیزی تغییرناپذیر مانند غریزه اجتماعی بودن یا امری دلبخواه مانند منافع شخصی نداشته باشد. او نمی‌خواست به عقل تکیه کند، چراکه فردگرایی عقل زیاده نامطمئن بود. درعوض، او به دنبال منشأ زندگی اجتماعی در طبیعت بشر می‌گشت. او می‌گفت دو اصل طبیعی «مقدم بر عقل» وجود دارد، «یکی علاقه ما به سلامت و آسایش است و محافظت از خود، و دیگری مایه آزردگی ما از دیدن نابودی و رنج هر موجود حساس، مخصوصا همنوعان ما.»[۱۷] علاقه روسو به اسکاتلندی‌ها این نظریه او را شکل داد که حس طبیعی ما برای همدردی با دیگران تنها بن‌مایه فطری اجتماعی ماست. همین همدردی است که نمایانگر پتانسیل اجتماعی و اخلاقی در جامعه مدنی است، وضع طبیعی را که مرکب از آدم‌های غیراجتماعی و غیراخلاقی است مدیریت می‌کند، و اثرات ویرانگر محتمل ناشی از منافع شخصی را تعدیل می‌کند، و هماهنگ کردن دغدغه‌های شخصی و منافع عمومی را ممکن می‌سازد. انسان طبیعی آماده پذیرش مدنیت می‌شود، نه با تکیه بر عقل بلکه چون:

> شفقت احساسی طبیعی است که در هر فردی تنظیم‌کننده فعالیت‌هایی است که محورش حب نفس است، و همین حس است که به محافظت متقابل همنوعان

از یکدیگر کمک می‌کند. شـفقت اسـت که ما را بی‌تامل به کمک به کسانی وامی دارد کـه رنج می‌برند؛ در وضع طبیعی، شـفقت جای قانون، اخلاق و فضیلت عمل می‌کند و از این امتیاز برخوردار است که هیچ‌کس وسوسه نمی‌شود از ندای آرامش سـرپیچی کند؛ شفقت است که موجب می‌شود وحشی زورمند هم از ربودن چیزی از کودکی ضعیف خودداری کند و قوت گذران پیرمردی را -که با زحمت به دسـت آورده- از او نگیرد؛ البته اگر امید داشته باشد که نان خود را جایی دیگر می‌یابد. به جای اجرای این سخن والای عدالت عقلانی که: *با دیگران چنان کن که می‌خواهی بـا تو رفتار کنند*، شـفقت به آدمیـان می‌آموزد که این اصل سـاده نیکی را به کار بندند که اگرچه ممکن اسـت در والایی به آن یکی نرسـد، مفیدتر اسـت: هرچه *بـرای خود نیکو می‌دانی بکن، اما با کمترین آسـیب برای دیگـران*. به بیانی دیگر، در این احسـاس طبیعی -نه در استدلال‌های منطقی- است که باید به دنبال علت حس انزجاری باشیم که هر انسانی از اعمال شیطانی دارد حتی بدون اینکه آموزش دیده باشد. اگرچه ممکن است وجود سقراط برای کسب فضیلت با استفاده از عقل ضروری باشد، ولی نسل بشر مدت‌ها پیش از بین رفته بود اگر حفظ آن فقط بسته به استفاده از عقل در میان انسان‌ها می‌بود.[۱۸]

روسـو گفته مشـهوری دارد: «انسـان آزاد به دنیا می‌آید، اما هرجا که باشـد در زنجیر است.» عدم توافق او با هابز و لاک درباره ماهیت پیوند اجتماعی نکته‌ای حائز اهمیت بود. به نظر روسـو، کافی نبود که به‌اجبار و تحت سـایه ارعاب افراد را متحد سـازیم، چنانکه عقل ابزاری و متکی بر منافع شـخصی هم نمی‌تواند انگیزه‌ای پایدار برای همکاری انسـان‌ها به وجود آورد. جامعه مدنی را افرادی شـکل داده‌اند که به طور طبیعی آزاد و بالقوه اخلاقی اند. جامعه مدنی افراد را قادر می‌سازد تا با تکیه بر تمنای امنیت و برافروختن حس شفقت از انزوای طبیعی خود برتر آیند. روسو پیش از کانت -که خود را بارها مدیون روسـو دانسته بود- گفته بود جامعه مدنی تمدن را برای ما ممکن سـاخته چون بر ظرفیت ما برای داوری اخلاقی مسـتقل استوار بوده اسـت. «نظم اجتماعی حقی مقدس اسـت که مبنای همه حقوق دیگر اسـت»، زیرا سنگ بنای جامعه مدنی را همکاری اخلاقی تشکیل می‌دهد:

تفاوت زیادی هسـت میـان به انقیاد گرفتـن جمعیت و حکمرانی بـر جامعه. اگر انسـان‌های پراکنده –ولو با شـمار بسیار– به دسـت فردی به بردگی گرفته شوند، مـن در آن تنهـا یک ارباب و جمعی بردگان می‌بینم؛ رهبر و مردم نمی‌بینم. این را

می‌تــوان انبوهه مردمان نامید، نه انجمن. این انبوهه مردمان نه دارای خیر عمومی اســت و نه سیاســتی در آن جاری اســت. آن فرد، حتی اگر نیمــی از دنیا را برده خود کند، بیش از یک فرد معمولی نیســت. منافع چنین فردی از منفعت دیگران جداســت، اما همچنان منافعی خصوصی است. اگر این آدم بمیرد امپراطوری‌اش از هم می‌پاشد، بدون اینکه پیوندی میان افراد وجود داشته باشد، درست مانند درخت بلوطی که در میان شعله‌های آتش تکه پاره و خاکستر می‌شود.[۱۹]

"توده پراکنده" هابز می‌تواند به صورت انجمن انسانی کاملی درآید، درصورتی که بتوان با اســتفاده از نظم برتر اجتماعی و زندگی اخلاقی بر وابســتگی شخصی غلبه کرد.[۲۰] روســو، با نظری به افلاطون و متفکران اســکاتلندی، حاکم/فرمانروای هابز و حقوق طبیعی لاک و اعیان‌گرایی مونتســکیو را بــا جامعه مدنی اخلاقمند جایگزین کرد که ریشــه استقلال افراد در آن از شبکه‌ای از کنش و واکنش‌های اجتماعی آب می‌خورد. اگر روسو همبستگی اجتماعی را بر مبنای «بیگانگی هر فرد، با حفظ همه حقوقش، نســبت به دیگر اعضای جامعــه» فرموله می‌کند، ایــن توصیفی از جامعه مدنی نیز هست که به‌تنهایی می‌تواند نقائص وضعیت طبیعی را مرتفع کند. مقامات سیاســی در صورتــی ارزش اخلاقی دارند که افراد جامعه آن‌هــا را بیگانه، خارجی و قدرت قهری ندانند، و داوطلبانه خود را تحت قدرت آنها قرار دهند. اگر "انسان" لاک قبل از گذار به جامعه مدنی کاملا شکل گرفته بود، "انسان وحشی" روسو در جامعه مدنی موجودی اخلاقی شــد. این مســئله نیاز به چشم‌پوشــی از "استقلال طبیعی" داشــت تا بتوان به غنا و ایمنی بیشــتر رسید، چراکه شــخصیت آزاد وقتی به وجود می‌آید که در ارتباط نزدیک با دیگران باشد. جامعه مدنی وظایف اخلاقی درونی‌شده را، به‌مثابه مبنایی برای همکاری بشــری، جایگزین طبیعت کور و اجبار خودســرانه می‌کند. جامعه مدنی نظم تازه و اخلاقی و در خور آدمی را ممکن می‌سازد:

گــذر از وضعیــت طبیعی به وضعیت مدنی تغییر چشــمگیری در انســان به وجود مــی‌آورد؛ عدالــت را جایگزین غریــزه می‌کند و جنبه‌ای اخلاقی به اعمال بشــری می‌بخشــد که قبلا فاقد آن بود. تنها وقتی که نــدای وظیفه جایگزین انگیزه مادی می‌شــود و حق به جای شــهوت می‌نشــیند، انســان که تا آن زمــان تنها به خود فکرمی‌کرد اکنون خود را در شرایطی می‌بیند که مجبور است بر اساس اصول عمل کند و قبل از توجه به خواســته‌های خود با عقل خود مشــورت کند. در این مرحله او خود را از بعضی مزایایی که طبیعت به او داده است محروم می‌کند، اما چیزهای

زیادتری به دســت مــی‌آورد؛ قوای ذهنــی او تحرک پیدا می‌کند و رشــد می‌یابد؛ ایده‌هایش وســعت پیدا می‌کند؛ احساســاتش مصفاتر و وارسته‌تر می‌شود و روانش به چنان فرازی اوج می‌گیرد که اگر در شرایط تازه هر زمان به وضعی بدتر از پیش برنگردد، باید مدام شــاکر آن لحظه ســعادتمندانه‌ای باشد که او را برای همیشه از گذشــته بریده است، و همین اســت که او را از جانوری نادان و محدود به موجودی هوشمند، به انسان، تبدیل کرده است.[۲۱]

روســو طرح متناقض‌نمــای خود را، که جامعه مدنی هم مایه آزادی اســت و هم اســباب قید و بند ما، با این نکته شــرح می‌دهد که هر فردی "بســتگی" کامل خود را به باهمســتانی از "برابری اخلاقی" اذعان می‌کند. این موضوع وابســتگی شخصی را مســئله‌ای مربوط به گذشــته می‌کند و راهنمای افراد به‌ســوی آزادی می‌شــود. «همان‌طور که هر کســی خود را در خدمت همــگان می‌گذارد، در خدمت هیچ‌کس خاصی نیســت؛ و از آنجا که هیچ همقطــاری وجود ندارد که همان حقی را که برای او محترم می داند برای خود محترم نداند، هرکســی به اندازه‌ای که از دست می‌دهد به دســت می آورد و، به‌علاوه، نیروی بیشتری برای حفظ آنچه دارد پیدا می‌کند.»[۲۲] التزام اخلاقی (moral bond) بین فرد و جامعه خود را در مفهوم "اراده عموم" روسو نشــان می‌دهد و بیانگر این مفهوم قدیمی جمهوری‌خواهانه اســت که جامعه مدنی بر پایه خیر مشــترک (مصالح عموم) اســتوار است، چراکه به هر فرد حسی درونی و اجتماعی‌شــده از وظیفه اخلاقی می‌بخشــد. اراده عموم نه حکومت اکثریت اســت و نه قدرت ســلطنت، بلکه بیان سیاســی خیر مشترک است و پیوند اخلاقی بین فرد و باهمستان او را فراهم می‌سازد.

روســو معتقد بود لیبرالیسم کلاســیک نمی‌تواند فرآیند اخلاقی‌ای را توضیح دهد که در آن انسان در جامعه مدنی انسان می‌شود. (به نظر او،) قراردادهای هابز و لاک دولت را به وجود می‌آورند و نه جامعه مدنی را، زیرا قرارداد نمی‌تواند چیزی بیشــتر از پیگیری منافع شــخصی متقابل را تســهیل کند. اما جامعه مدنــی باید بر پایه‌ای اســتوارتر و پایدارتر از ســازوکاری برای اعمــال قرارداد و دفاع از مالکیت بنا شــود. روســو خواســتار شــکل معیّنی از جامعه نبود، بلکه به جامعه‌ای فکر می‌کرد که (در هر صورتی که دارد) از اراده عموم تبعیت کند و براســاس قانون اداره شود. هر دولت مشــروع نوعی جمهوری است که «در آن منافع عموم حاکم است و حکومت مردمی (commonwealth) واقعا وجود دارد».[۲۳] مهمترین بخش عقیده او آن است که آزادی

اخلاقــی را نمی‌توان علیه دیگران به کار بــرد و تنها از طریق نوعی زندگی اجتماعی قابل دستیابی است که بنابر مقتضیات اراده عموم سامان یافته باشد، «زیرا اگر برخی حقوق تنها به افراد داده شود، دیگر مرجعی بالاتر وجود نخواهد داشت که بتواند بین آن‌ها و عموم داوری کند.»[۲۴] در غیبتِ وظایف اخلاقی مشــترکی که الزام‌آور باشــد، رقابت سبب می‌شود که انسان هر فرد دیگری را ابزاری برای رسیدن به اهداف خود ببیند و اراده قوی همیشه افراد ضعیف را به تبعیت و وابستگی شخصی و فقر براند و در نتیجه، زندگی انسانی، جامعه مدنی و باهمستان اخلاقی غیرممکن شود. نوع بشر با حرکت به‌ســوی جامعه مدنی چیزی به دست نمی آورد، اگر منفعت مشترک همه "قراردادی اجتماعی" باشد که همه توافق کنند که به دنبال منافع خود بروند و مانع دیگران برای انجام کار مشــابه نشوند. پیوند زدن دولت هابزی و یا بازار آدام اسمیت با وضع طبیعی نمی‌تواند زندگی اخلاقی باارزشی برای بشر بسازد.

قرارداد اجتماعی روســو برای حفظ انســان طبیعی طرح نشده بود؛ برای این طرح شــده بود که او را از وضع طبیعی خارج کند و کاملا انســان سازد. این قراردادی بود که جامعه مدنی را انجمنی اخلاقی می‌ساخت که اعضای آن کاملا در زندگی سیاسی باهمســتان خود مشــارکت داشــتند. «این اقدام به انجمن شــدن بلافاصله در جای آدمی که عضو قرارداد اســت و ســرش به کار خود است، نهادی جمعی می‌سازد که به تعداد صداهای باهمســتان در آن عضو و نماینده هســت و از همین اقدام وحدت خود را و خویشــتن مشــترکش و زندگی‌اش و اراده‌اش را پیدا می‌کند.»[۲۵] هرکســی ایــن ظرفیــت را دارد که به صورت عامل (کارگزار) مســتقل اخلاقی درآید و روســو می‌دانســت هر زندگی با نوعی خاص از ارزش و کرامت تداوم دارد. در شرایط کنونی که دولت فاســد اســت، غیرممکن است که جامعه مدنی بتواند مردم را کمک کند تا ظرفیت‌های خود را فعلیت بخشــند. *قرارداد اجتماعی* روسو خواستار آن است که هر باهمســتانی حول اراده عموم سازمان داده شود، برای اینکه خیر همگان است که به فــرد امکان می‌دهــد تا عمیق‌ترین و حقیقی‌ترین اهداف خود را تحقق بخشــد. تنها گرایش به سمت عمومیت است که افراد را قادر می‌سازد منافع خصوصی ناپایدار خود را ســامان بخشند. اراده عموم است که افراد و جامعه را در برابر ویرانگری یکه‌باشی، بی‌اعتمادی، عدم تحمل، تعصب و انحصارطلبی محافظت می‌کند. این گرایش اســت کــه بین افراد و باهمســتان میانجی می‌شــود و به نوبه خود کمــک می‌کند اهداف شخصی و منافع مشترک در خدمت یکدیگر باشند.

نظریه سیاسی‌شـــده و اخلاقی‌شـــده روســـو درباره جامعه مدنی چکیده انتقاد او به ایده منفعت شـــخصی روشـــن‌بینانه و حســـابگری عقلانی مزیت‌هاست. جامعه مدنی چیزی به‌مراتب بیشـــتر از انجمن‌شدنی اســـت که ارزش آن طیف فرصت‌هایی باشد کـــه برای منفعت اعضای خود ایجاد می‌کنـــد. اراده عموم در جامعه مدنی این امکان را برای شـــهروندان آن به وجود می‌آورد تا منافع شخصی خود را به قواعدی عمومی تبدیل کنند که اســـباب تعهد و پیوند باشد. روســـو، مانند بقیه نظریه‌پردازان قرارداد اجتماعی، می‌دانســـت که مردم تمنیات فردی دارند. مشـــکل این بود که چه کنیم تا جامعه مدنی خود را تکه‌پاره نکند، و به همین دلیل بود که روســـو می‌خواســـت افراد را بـــا پیوندهای اخلاقی به هم وصل کند تـــا هویتی پیونددهنده جزء و کل به وجود آید. این کار را روســـو با طرح "اراده عموم" تحقق بخشـــید که می‌توانست با استفاده از نیرویی اخلاقی منافع موقت را تعالی بخشـــد و در بیان سیاســـی ظهور یابد. روسو می‌گوید: «درســـت نیست که کســـی که قانون را وضع می‌کند آن را به اجرا بگذارد، چنانکه درســـت نیســـت که نهاد (نمایندگان) مردم به منافـــع عموم توجه نکند و به اهدافی معیّن (برای خود) بپردازد. هیچ چیزی خطرناک‌تر از نفوذ منافع شخصی در امور عمومی (و دولتی) نیست؛ و فساد قانونگذاران شر بیشتری از سوءاستفاده دولت از قوانین ایجاد می‌کند.»[۲۶] تلاش روسو برای نزدیک کردن افلاطون به ماکیاولی او را قادر ســـاخت تا ضعف مهلک نظریه‌های لیبرال درباره جامعه مدنی را شناسایی کند: بدون تعهد به همگانیت یا امر عمومی (publicness) و درک سیاسی از اخلاقمندی، جامعـــه بازارمحور چندان بهتر از جنگ همگان علیه همگان در نظریه هابز نیســـت. ظرفیت انســـان برای انتخاب اخلاقی نیازمند حضور دائمی و عمومی دیگران اســـت. تعجبی ندارد اگر کانت از روسو الهام گرفته باشد.

هرقدر دولت بهتر شکل گرفته باشد، به همان نسبت، امور عمومی در ذهن شهروندان نســـبت به مســـائل خصوصی اولویت پیدا می‌کند. حتی کســـب وکارهای خصوصی کمتر خواهد بود، برای اینکه اگر ســـعادت عمومی بخش بیشـــتری از سعادت افراد را بپوشـــاند، آن‌ها کمتر نیازمند جستجوی ســـعادت از طریق تلاش‌های خصوصی خواهند بود. در شـــهری که خوب اداره شود، هرکســـی به انجمن‌های عمومی روی می‌آورد. در دولت بد، هیچ‌کس نمی‌خواهد حتی قدمی به ســـوی آنها بردارد، چراکه هیچ‌کـــس علاقه‌ای به آنچه در آنجا می‌گذرد ندارد، چون قابل پیش‌بینی اســـت که مســـائل تحت اراده عموم حل‌وفصل نمی‌شود، و ســـرانجام به‌خاطراینکه نگرانی‌های

خانگـی جایی برای دغدغه‌های دیگر نمی‌گذارد. قوانین خوب سـبب می‌شـود که قوانین بهتری وضع شود؛ و قوانین بد قوانین بدتری در پی می‌آورد؛ به محض اینکه کسی درباره امور دولت بگوید به من چه مربوط است؟ آن دولت را باید بازنده تلقی کرد.[۲۷]

اگر جامعه مدنی می‌تواند با ربط دادن مردم به یکدیگر از طریق وابستگی متقابل به آزادی اخلاقی خیانت کند، راه حل این خیانت را نیز در خود دارد. تلاش متناقض‌نمای روسـو، برای تضمین استقلال شـخصی از راه تلفیق آن با رفاه اجتماعی ملموس، به این ادعا - که بد هم فهمیده شـده - ختم می‌شـود که: «اراده عموم همیشه درست اسـت وهمیشه به نفع مردم اسـت.» [۲۸] تنها شناسایی صادقانه روابط متقابل کامل و الزامی می‌تواند باهمستانی اخلاقی بیافریند که با بهترین سنت‌های جمهوری‌خواهی مدنی حمایت شـود. ترس معروف روسو از اینکه دغدغه‌های خصوصی، فرقه‌گرایی و انجمن‌های طرفدار این و آن باعث نابودی جامعه مدنی خواهد شد ریشه در این اعتقاد او داشـت که تنها باهمستانی نسـبتا کوچک، وحدت‌یافته و صمیمی می‌تواند زمینه مناسـب را برای سیاسـت مبتنی بر وظایف اخلاقی فراهم کند. هرقدر دولت بزرگتر باشـد و جامعه مدنی منافع بیشـتری را شامل شـود، اعضای آن گرایش بیشتری به سمت مسائل شخصی نشان می‌دهند. چنین وضعیتی عمیقا برای روسو نگران‌کننده بود، چراکه به‌روشـنی و بـدون هیچ‌گونه ابهامی نظر کلاسـیک جمهوری‌خواهی را پذیرفتـه بـود که منافع خصوصی گرایش بـه آن دارند که علیـه اراده عموم و خیر مشترک حرکت کنند. رفاه عمومی با انجمن‌های طرفدار این و آن حاصل نمی‌شود:

فـرض* کنیم که تمـام افراد ملت کاملا در موضوعی بصیر بوده، در موقع مشـورت نیـز با یکدیگر رابطه‌ای نداشـتند. در این صورت، حاصل جمـع اختلافات کوچک آن‌ها همان اراده عمومی را تشـکیل می‌داد و بر آن مشـورت اثرات مفیدی مترتب می‌شد. لیکن معمولا چنین نیست، زیرا در هنگام مشورت دسته‌بندی‌هایی می‌شود؛ انجمن‌هـای کوچک به ضرر انجمـن بزرگ یعنی هیئت عمومی یا دولت تشـکیل می‌یابـد. اراده هریـک از این انجمن‌ها نسـبت بـه اعضـای آن، اراده عمومی، ولی نسـبت به دولت، اراده خصوصی محسوب می‌شود. در این حال، می توان گفت عده رای‌دهندگان به شـماره اشخاص نیست، بلکه به تعداد انجمن‌ها ست. بدین جهت،

---

* با اندک ویرایش از: *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلامحسـین زیرک‌زاده، انتشارات چهر، چ۴، ۱۳۴۱، صص ۶۵-۶۶.

اختلافات کمتر می‌شود و نتیجه‌ای که به دست می‌آید کمتر نزدیک به واقع است، یعنی کاملا اراده همه نیست. بالاخره اگر یکی از این انجمن‌ها به اندازه‌ای بزرگ باشد که به‌تنهایی بر کلیه انجمن‌های دیگر غلبه کند، نتیجه‌ای که به دست می‌آید حاصل جمع اختلافات کوچک نیست و نماینده اراده عمومی نخواهد بود و رایی که اکثریت حاصل می‌کند رای عمومی نیست، بلکه رای فرقه خاصی است.[۲۹]

خصومت روسو با دسته‌بندی و انجمن‌های میانجی نشانه جدا شدن کامل او از مونتسکیو بود. اراده عموم حامل استقلال و تمدن است، دقیقا به این علت که عمومی، گسترده و تجریدی است. نه اراده عموم می‌تواند به موارد فردی و خاص توجه داشته باشد و نه قانون. وحدت شکلی است که اخلاقمندی را ممکن می‌سازد و روسو از خواسته مونتسکیو برای حفاظت از تمایزهای محلی و امتیازات اشرافی به همین دلیل فاصله گرفت. «با توجه به این ایده، هرکس به‌فوریت در می‌یابد که دیگر لازم نیست کسی بپرسد چه کسی باید قانون را وضع کند، برای اینکه اراده عمومی این کار را می‌کند؛ و دیگر کسی هم نمی‌گوید که شاه بالاتر از قانون است یا نیست، زیرا او عضوی از دولت است؛ و یا نمی‌پرسد که قانون می‌تواند غیرعادلانه باشد یا نه، زیرا هیچ‌کس نسبت به خودش غیرعادلانه عمل نمی‌کند؛ و نیز نمی‌پرسد که چطور کسی هم آزاد است و هم باید تابع قانون باشد، چراکه قوانین تنها ثبت‌کننده اراده ما هستند.»[۳۰] جست‌وجوی روسو برای رسیدن به عامل اخلاقی‌ساز عمومی-و-الزامی او را به سمت اراده عموم و باهمستان سیاسی، به‌عنوان بالاترین تجلی جامعه مدنی، سوق داد. «هرقدر دامنه پیوستگی‌های اجتماعی بیشتر گسترش یابد، استحکامش کمتر خواهد شد و به‌طورکلی می‌توان گفت که دولت کوچکتر به طور نسبی از دولت بزرگتر مستحکم‌تر خواهد بود.»[۳۱] جامعه مدنیِ شهروندان آزاد باهمستانی صمیمی و کوچک است که قدرت اخلاقی‌اش با گروه‌گرایی و یا انجمن‌های میانجی تضعیف نمی‌شود. حاکمیت امری است که مستقیما از تمامی باهمستان ناشی می‌شود و نمی‌توان آن را تقسیم کرد و یا از آن (به صورت فردی یا گروهی) نمایندگی کرد.

روسو یکی از نیرومندترین چالش‌ها را در برابر نظریه لیبرالی و جامعه فرانسه پیش از انقلاب، و مساله آنها درباره دغدغه‌های شخصی و انجمن‌های طرفدار این و آن گروه، مطرح ساخت. او از شخصیت‌های مهم دوره روشنگری در مخالفت با سلسله‌مراتب رژیم گذشته (ancient regime) و رسوم و تاریک‌اندیشی آن بود. او منتقد همقطاران یکسونگر خود بود که صرفا بر عقل و منفعت شخصی تکیه داشتند.

می‌پرسید «از فضیلت چه می‌ماند، اگر کسی بخواهد به هر قیمتی ثروتمند شود؟ متفکران باستان مرتبا درباره اخلاق و فضیلت سخن می‌گفتند. متفکران زمان ما تنها درباره کسب و کار و پول صحبت می‌کنند.»[۳۲] جامعه مدنی نمی‌تواند با به کار گماردن عقل برای تعقیب نامحدود منافع شخصی سرپا بماند. جامعه مدنی انسان را متمدن می‌کند، چون با وابسته کردن کامل او به مفهوم مجرد باهمستان او را از وابستگی شخصی به دیگران بی‌نیاز می‌کند. جامعه مدنی خانه مردم است، دقیقا به این دلیل که «اراده عموم، برای اینکه حقیقتا اراده عموم باشد، باید هم در هدف عام باشد و هم در اساس خود؛ اراده عموم باید ناشی از همگان باشد تا قابل اطلاق بر همگان باشد؛ اراده عموم درستی خود را زمانی از دست می‌دهد که به سمت اهداف شخصی و محدود متمایل شود.»[۳۳] دیدن جامعه مدنی براساس روابط متقابل، همبستگی، منفعت‌رسانی به یکدیگر و وابستگی‌های غیرشخصی، نوشداروی عقل ابزاری مدرنیته و کارآمدی حسابگرانه است. چنین دیدگاهی به ضدیت با انجمن‌های هواداران و فرقه‌گرایی و میانجیگری می‌رسید. روسو نظر مونتسکیو را تکرار می‌کرد که آزادی درچارچوبی محلی تعریف می‌شود و می‌دانست مردم منافع شخصی دارند، اما او فضایی خالی بین مقامات سیاسی و شهروندان منظور کرد که امیدوار بود با پیوندهای آزادی‌بخش در باهمستانی اخلاقی پر شود. چنین مفهومی به اندازه سوالاتی که جواب می‌داد سوالاتی تازه برمی‌انگیخت. شاید چنین باهمستانی کافی نبود. شاید اراده عموم نیاز به تبیین بیشتری داشت.

رسوم جامعه مدنی

حمله محافظه‌کارانه ادموند برک به روسو و انقلاب فرانسه ناشی از نگرانی او و از این بود که همترازسازی (leveling)، تمرکزگرایی و برابری کاری نخواهد کرد جز از بین بردن جامعه مدنی.[۳۴] تجربه به او نشان داده بود که طرح‌های خودسرانه‌ای که مدعیان نجات بشریت در سر دارند، نمی‌تواند جایگزین نیروی زنده و فعال اجتماعی شود که سازنده جامعه مدنی است. فاجعه در انتظار هر کوششی خواهد بود که بخواهد مقولات ایدئولوژیک دلبخواهی را بر ساختار سرکش جامعه تحمیل کند. تاریخ و رسوم در پایان برنده خواهند بود.

برک در حمله به نظریه و عمل دموکراتیک برای همترازسازی و حاکمیت مردم، خشونت انقلاب فرانسه را تهاجم انقلاب به ظرفیت خلاق و مولد جامعه مدنی تعبیر

می‌کـــرد. بهترین نیت‌ها در جهـــان هم نمی‌توانند نظم جدیدی خلق کنند. به محض اینکه بی‌مبالاتی فرانســـوی‌ها آن‌ها را از حدود رســـوم و مرزهـــای تاریخی اصلاحات معتـــدل خـــارج کند، دیگر چـــاره‌ای ندارند، جـــز آنکه به خود تمـــدن تعرض کنند. انگلیسی‌ها، برعکس، قدرت رسوم و تاریخ را درک کردند و "انقلاب باشکوه" به رسوم و رویه‌های سنتی و نهادهایی که آزادی از آنها سرچشمه می‌گرفت، احترام گذاشت.

اگر مونتســـکیو برای دفاع از آزادی به اشـــرافیت متکی بود و روسو جامعه مدنی را در باهمســـتان قرار می‌داد، برک به گذشـــته نگاه می‌کرد. تاریخ و رویه های جاافتاده موازنه ظریفی میان اجزای هر قانون اساسی‌ای به وجود می‌آورند و دخالت کردن در آنها عاقلانه نیســـت. «تعهد و پیمان در جامعه که تحت عنوان قانون اساســـی جریان می‌یابد، چنان تعرضی و چنان تســـلیم شـــدنی را ممنوع می‌ســـازد. بخش‌های اصلی دولت موظف اند که اعتقاد خود به کار عمومی را به همراه یکدیگر و به همراه همه کسانی که علاقه جدی به چنان تعهداتی دارند حفظ کنند و همزمان به همان قوت اعتقاد خود به باهمستان‌های مجزا از یکدیگر را نیز محفوظ دارند. درغیر این صورت، صلاحیت و قدرت به‌زودی با یکدیگر مشتبه خواهد شد و هیچ قانونی باقی نمی‌ماند مگر اراده آن نیرویی که غلبه کرده اســـت.»[۳۵] مونتســـکیو سرچشمه عمیق آزادی را شـــناخته بود. رسوم قدیم باقی می‌مانند، برای اینکه تعادلی را میان عناصر تاریخی و بنیان‌ساز جامعه مدنی حفظ می‌کنند. شرط احتیاط آن است که به درس‌های تاریخ توجه شود.

تاکید برک بر قدرت یگانه‌ساز رسوم روشن می‌کند چرا او خیلی نگران دسته‌بندی و منازعات ناشـــی از آن نبود. صلح اجتماعی نیازمند حفظ مراکز موجود قدرت است. او کـــه مونتســـکیو را مطالعه کرده بود، فرانســـویان را به خاطر رهـــا کردن نهادهای اشـــرافی ســـرزنش می‌کرد، نهادهایی که توده مردم را مهار می‌کرد و سلطنت را زیر نظر داشـــت. آن‌ها باید از رویدادهای انگلســـتان می‌آموختنـــد و بر پایه نهادهایی که پیشـــینیان برایشان گذاشته بودند آنچه را می‌خواســـتند بنا می‌کردند. با چند تغییر متعادل، نهادهای سیاسی و اجتماعی رژیم قدیم ابزارهای مناسبی برای کشور بودند. «به خاطر داشـــتن آن تنوع اعضا و منافع ایشـــان، آزادی عمومی به همان اندازه که دیدگاه‌های متعدد در شاخه‌های مختلف داشت موجب امنیت هم بود. در عین حال، وزن یک سلطنت واقعی بر همگان توزیع می‌شد و مانعی برای خرد شدن بخش‌های مجزا از یکدیگر – (اما کنار هم)ـــ بود و هر گروه از جای معیّن خود کار را شـــروع

می‌کرد.»[۳۶] جامعه مدنی بر روابطی میان گروه‌های اجتماعی استوار است که یکدیگر را تکمیـل می‌کنند و سـازگاری متقابل گروه‌ها در آن‌ها ریشـه‌های عمیق تاریخی دارد. جاه‌طلبـی از غیـر جایگاه خود هیچ عاقبت خوبی نـدارد. تاریخ را نمی‌توان به نام ایدئولوژی پایمال کرد و یا تغییر شـکل داد. ثبات، نظم، سـنت، رسوم، مالکیت و مذهب بنیان‌های جامعه مدنی با ثبات را می‌سازند. این بنیان‌ها را همان سازمان‌های میانجی‌ای تشکیل دادند و از آنها دفاع کردند که مونتسکیو شناسایی کرده بود؛ روسو به آنها اهمیتی نمی‌داد، و انقلاب نابودشان کرد.

> از ماگنـا کارتـا (Magna Charta) یـا منشـور بـزرگ آزادی تـا اعلامیه حقوق (Declaration of Right) سیاست واحد قانون اساسی ما به دنبال مطالبه و تصریح آزادی‌های ما به‌عنوان میراث پشت‌اندرپشـت از پدران ما بوده اسـت و انتقال آن به آیندگان، چونان ثروتی که به مردم این کشـور پادشـاهی تعلـق دارد، بدون اینکه حقی بزرگتر از آن یا پیش از آن (به عنوان شرط) مطرح باشد. به این وسیله، قانون اساسـی ما وحدت را در کثرت بسـیار اجزایش حفظ می‌کند. ما سلطنتی موروثی، نجابـت موروثی لردها، و مجلس عـوام داریم و مردمی که امتیازات، حقوق خاص و آزادی‌ها را از سلسله‌ای دراز از پیشینیان به ارث برده‌اند.[۳۷]

هیچ‌کدام از اینها در انحصار انگلستان نبود. برک به فرانسویان می‌گفت: «شما این امتیازات را از عهد دولت‌های قدیم خود داشـته‌اید، اما چنین خواسـتید که وانمود کنید گویا هیچ وقت جامعه مدنی نداشـته‌اید و می‌خواهید همه چیز را از نو شـروع کنید. بسیار بی‌مایه شروع کردید، برای اینکه با نفرت از هر آنچه از آنِ شما بود شروع کردید.»[۳۸] ریشـه خطا در تحقیری است که انقلاب به تاریخ و رسوم قدیم روا داشت. رهبـران انقلاب مقولات ذهنی را جایگزین امکاناتی عینی کردند که نهادهای موجود عرضه می‌داشتند و پیامد آن تنها می‌توانست فاجعه‌بار باشد. اگر فرانسویان به اطراف خود نگاه می‌کردند، می‌دیدند که همترازسـازی اجتماعی برخلاف طبیعت اسـت و تنها می‌تواند نظم طبیعی اشیا را به هم بریزد؛ «برابری اخلاقی واقعی بشر» در وجود «مردمـی مطیع، زحمتکش، راضی و برخوردار از حمایت» نهفته اسـت که می‌دانند این سلسله مراتب است که فضیلت را ممکن می‌سازد. اما فرانسویان راضی شدند تا با این «توهم هیولاوار هدایت شـوند که با دمیدن ایده‌های دروغین و انتظارات پوچ در آدم‌هایی که باید مسـیر مبهم و مشقت‌بار زندگی را بپیمایند، فقط واقعیت نابرابری را، کـه هرگز نمی‌توان آن را از زندگی زدود، تلخ‌تـر و گزنده‌تر می‌کند. نظم زندگی

مدنی برای نفع همگان برپا می‌شود، هم برای کسانی که زندگی فروتنانه‌ای دارند هم آنانکه قادرند در شـــرایطی مرفه‌تر زندگی کنند ولی لزوما شـــادتر نیستند.»[۳۹] جامعه مدنی بر نابرابری استوار است.

> امـــا اکنون همه چیز در معرض تغییر اســـت. تمام توهمـــات دلپذیری که قدرت را ملایم و اطاعت را ترقی‌خواه می‌کرد و سایه‌روشـــن‌های مختلف زندگی را هماهنگ می‌ساخت، و احساسات را به نحو مطلوبی در سیاست می‌گنجاند و جامعه خصوصی را زیبا می‌کرد، اکنون به دست امپراطوری روشنی و عقل که همه جا را فتح می‌کند در حال زوال است. تمام بهانه‌های فروتن حیات می‌باید به گستاخی ریشه‌کن شوند. تمام ایده‌هایی که یک به یک بر هم افزوده شده‌اند و حاصل گنجه تخیلات اخلاقی اســـت و در قلب ما جای دارند و معرفتی که برای پوشاندن نواقص طبیعت عریان و ترسان ما ضروری هستند، باید به اسم مضحک، بیهوده و ازمدافتاده نابود شود.[۴۰]

مشـــکل در روشـــنگری بود که جهانروایی و پرخاشـــگری‌اش به مقابله با امتیازات خصوصی و نابرابری عمومی‌ای ختم شـــد که سبب پایداری جامعه مدنی بودند. برک هشـــدار می‌داد که اگر این روند ادامه پیدا کنـــد، «حکومت مردمی نیز در طی چند نســـل فرو می‌ریـــزد و به صورت گرد وغبـــار فردگرایی درمی‌آید و بـــاد آن را با خود به آســـمان خواهد برد.»[۴۱] نابرابری در بین طبقات مختلف انســـان‌ها برای ســـال‌های طولانی در قالب تاسیســـات اجتماعی نهادینه شده است و رهبران دوراندیش باید به آن احترام بگذارند. قوه قانون‌گذاری باید برای هر کدام از آنچه توصیف شـــد نیرویی فراهم کند تا در صورت درگیری میان کثرت منافع از آنها حفاظت شود، زیرا که این نهادهـــا باید ادامه حیات دهنـــد و در هر جامعه پیچیده‌ای محفوظ بمانند»؛ چون هر تلاشی برای تحمیل برابری در جامعه مدنی پرتمایز، که انگیزه سیاسی داشته باشد، نسخه‌ای برای بروز فاجعه خواهد بود.[۴۲] تنها به رسمیت شناختن صریح این نکته که نابرابری اجتماعی باعث ثبات روابط اجتماعی است می‌تواند نهادهای میانجی فرانسه را قادر سازد تا جامعه مدنی را در برابر سلطنت و توده مردم حفظ کنند. برک درباره پارلمان‌هـــای رژیم قدیم و دادگاه‌های آن قائل به این بود که فارغ از اینکه چقدر نیاز به اصلاحات داشـــته باشند، تجسم دیرپایی و استقلال هستند. اعضای این نهادها، با آنکه منصوب شـــاه بودند، به‌طور عمده خارج از کنترل او قرار داشتند، زیرا مقامشان مادام‌العمر بود و براساس قوانین موروثی اشرافی عمل می‌کردند. استقلال این نهادها بـــه این معنی بـــود که آنها می‌توانســـتند در برابر "نوآوری‌های خودســـرانه" از ناحیه

شـــاه و توده مردم مقاومت کنند، چون پاســـدار مالکیت، ســـنت و ثبات بودند.[۴۳] اگر آنها در اثر بی‌توجهی انقلاب از بین نرفته بودند، می‌توانســـتند «عامل متعادل‌کننده و تصحیح‌کننده‌ای برای قبائح دموکراســـی ســـبک و غیرعادلانه باشند.»[۴۴] مونتسکیو درســـت می‌گفت؛ تفاوت در کیفیت بســـیار مهمتر بود از ملاحظات مربوط به "ماده و کمیت". ســـازمان‌های میانجی می‌توانســـتند جامعه مدنی را با دفـــاع از گوناگونی ریشه‌های آن حفظ کنند.

مونتســـکیو از ســـازمان‌های میانجی دفاع می‌کرد، چراکه می‌خواست قدرت شاه را محدود کند. برک از اســـتدلال او اســـتفاده می‌کرد تا به نام رســـوم، سنت و (حفظ) قدرت‌هـــای محلی به انقلاب فرانســـه حمله کنـــد. جامعه مدنی روســـو دغدغه‌های متفکران اســـکاتلندی درباره جامعه اخلاقی را با افزودن عناصری از ســـنت باســـتانی جمهوری‌خواهـــی مدنی، سیاســـی کرد. برداشـــتن گام بعدی بر عهده آلکســـیس دو توکوویل افتاد تا این هر ســـه را با شـــرایط مدرن دموکراســـی و برابری تطبیق کند. نظریـــه او از جامعه مدنی به‌عنوان قلمـــروی غیردولتی از انجمن‌های میانجی حاصل ارزیابی او از تاریخ فرانســـه و دموکراســـی آمریکا بود. نظریه جامعه مدنی توکوویل بر محلی‌گرایی (localism) و سیاســـت منافع استوار بود و در کنار مارکسیسم در مرکز نظریه‌های مدرن جامعه مدنی قرار گرفته است.

درس‌های آمریکا

توکوویـــل در ســـال ۱۸۳۵ نوشـــت: «در میان چیزهای بدیعی که نظـــر مرا در مدت اقامتم در آمریکا جلب کرد، هیچ چیز شـــگفت‌آورتر از شـــرایط برابری عمومی مردم نبود.» توکوویل در جمع یاران فرانســـوی‌اش ســـخن می‌گفت. این اشراف‌زاده جوان مصمم بود روشن کند که «این پدیده تاثیر شگرفی بر روند تحولات اجتماعی خواهد داشـــت»، زیرا باور داشت اروپا با همان نیروهایی شکل خواهد گرفت که او در آمریکا به وجودشان پی برده بود.[۴۵] او به این باور رسیده بود که اکنون باید گذشته را به حال خود رها کنیم و فرصت‌ها و مخاطرات برابری اقتصادی در سیاست و جامعه مدنی را به‌طور کامل درک کنیم. او ادامه می‌دهد: «من خیلی زود متوجه شـــدم که نفوذ این واقعیت فراتر از منش سیاسی و قوانین کشور است و اثر آن بر جامعه مدنی کمتر از اثر آن بر دولت نیست.»[۴۶] توکوویل به‌صراحت جامعه مدنی را «فراتر از منش سیاسی و قوانین کشور» و خارج از حیطه «دولت» قرار می‌دهد و فهم خود از جامعه مدنی را

به صورت قلمروی از سازمان‌های میانجی که بین فرد و دولت قرار گرفته است ارائه می‌کند؛ که با پذیرش بسیار هم روبه‌رو شد. برای این کار، او نظریات مونتسکیو را بر شرایط برابری اقتصادی و دموکراسی سیاسی پس از انقلاب فرانسه تطبیق کرد.

نخستین چیزی که نظر توکوویل را در آمریکا جلب کرد، ضعف دولت بود. توضیحی که او در این زمینه می‌دهد یکی از نخستین تمایزهایی است که بین «جامعه قوی، دولت ضعیف» در آمریکا و «دولت قوی، جامعه ضعیف» در اروپا مطرح شده است و تاثیری پایدار بر نظریه‌پردازی معاصر داشته است. در آمریکا، فقدان سنت عمیق فئودالی، و طبعا غیبت رژیم کهنه‌ای که با آن همراه است، و نادر بودن شهرهای بزرگ و در نتیجه اهمیت داشتن شهرهایی که حکومت محلی دارند، غیبت نسبی بوروکراسی و طبعا سنت تمرکزگریزی همراه با آن، انزوای جغرافیایی (خود آمریکا) و غیبت ارتشی بزرگ، همگی مولفه‌هایی بود که وقتی با برابری گسترده اجتماعی و فرهنگ اتکا به خود و درگیری اندک طبقاتی ترکیب می‌شد، توضیح‌دهنده آن بود که چرا آمریکا سنت دولت مقتدر را مانند قاره اروپا دنبال نکرد. «آنچه بیشتر از همه نظر مسافرین اروپایی به آمریکا را جلب می‌کند غیبت آن چیزی است که ما آن را دولت و یا تشکیلات اداری (administration) می‌نامیم. در آمریکا، قوانین نوشته‌شده وجود دارند و هرکس می‌تواند اجرای روزانه آنها را ببیند؛ اما با آنکه همه چیز منظما حرکت می‌کند، کسی حرکت‌دهنده را نمی‌بیند. دستی که ماشین اجتماعی را به حرکت در می‌آورد نامرئی است.»[۴۷] توکوویل مانند آدام اسمیت می‌خواست این "دست" را بشناسد؛ منتها او بر خلاف اسمیت توجهش را به جای اقتصاد بر فرهنگ متمرکز کرد. پیامدهای انتخاب او هنوز با ماست.

این گرایش او خودش را در توصیف معروف توکوویل از زندگی در شهرهایی با حکومت های محلی نشان می‌دهد و اوج آن در ملاقات‌های عمومی مردم شهر. «حیات و سرچشمه» آزادی آمریکایی «دخالت مردم در امور عمومی است و رای آزادانه برای مالیات‌ها، مسئولیت‌شناسی کارگزاران قدرت، آزادی شخصی، و برگزاری محاکمات با حضور هیئت منصفه» ـــ مشارکت‌هایی که در اروپا به‌نحوی ناکامل وجود دارد اما «در نیوانگلند یا انگلستان جدید (در شرق آمریکا) به رسمیت شناخته می‌شود و از نظر قانونی تثبیت‌شده است.»[۴۸] آمریکایی‌ها دموکراسی آتنی را با جمهوری‌خواهی سنتی در شهرها تلفیق کرده‌اند که نخستین شکل‌های سازمان‌یافته از زندگی سیاسی در دنیای نو (آمریکا) است. مطالعه آثار مونتسکیو سبب تجلیل

توکوویل از نهادهای حکومتی محلی شد:

> شـــهرک‌ها در نیوانگلند به‌طور کامل و مشخص از ۱۶۵۰ تاسیس شده‌اند. استقلال شـــهرک‌ها عامل اصلی شکل‌گیری منافع محلی، دلبســـتگی‌ها (به محل)، حقوق و وظایف جمعی بود. این اســـتقلال به فعالیت‌های زندگی واقعی سیاســـی گستردگی بخشید، فعالیت‌هایی کاملا دموکراتیک و جمهوری‌خواهانه. مستعمرات (آمریکایی) هنوز برتری ســـرزمین مادری (در اروپا) را به رســـمیت می‌شناختند. سلطنت هنوز قانون دولت بود؛ اما جمهوری در هر شهرکی برپا شده بود.
>
> شـــهرها دادگاه‌های خود را تشـــکیل داده بودند و ارزیاب‌های خود را داشـــتند و قوانیـــن مالیاتـــی خود را وضع کرده بودنـــد. در نیوانگلند، قوانیـــن مربط به انتخاب نمایندگان وضع و اجرا نشـــده بود؛ اما امور جامعه مانند آتن در انجمنی عمومی از شهروندان در بازار به بحث گذاشته می‌شد.[۴۹]

حکومت‌هـــای محلی نیوانگلند، بـــا نمایندگی منافع محل، بین مـــردم و نهادهای بزرگتـــر سیاســـی (فراتر از محل) میانجیگـــری می‌کردند.[۵۰] رابطه قـــوی آنها با مردم الگوهایی نهادینه از خودگردانی ارائه می‌کرد و شهرستانی بودنشان دولت دموکراتیک را بومی می‌ســـاخت. ساختار نهادهای محلی اداره شـــهر به‌نحوی کامل برای هدایت مشـــارکت مردم و تربیت آنان در این زمینه تنظیم شـــده اســـت، زیرا «شهرک‌ها در مرکـــز روابط معمولی زندگی قرار دارند و به‌عنـــوان میدانی برای ایجاد اعتمادبه‌نفس عمومی، مطالبه منافع شـــورآفرین، و احساس اقتدار و محبوبیت عمل می‌کنند؛ و آن شور و هیجانی که همه جامعه را دربرمی‌گیرد، منش آن را تغییر می‌دهد، وقتی اهالی می‌بینند که درســـت نزدیک به آتش درون آن‌ها هواکشی در خانه و نزدیک به حلقه خانواده‌شان، تعبیه شده است.»[۵۱] حاکمیت‌های شهری می‌توانند از آزادی دفاع کنند، بـــدون آنکه بیش از حد وارد فرآیندهای دموکراتیک شـــوند، دقیقا به‌خاطر اینکه در محدوده کوچکتری عمل می‌کنند:

> افـــراد بومـــی نیوانگلنـــد به شـــهرک خود وابســـته اند، زیرا مســـتقل و آزاد اســـت؛ همکاری‌هایشـــان در امور شـــهری منافع آن‌ها را تضمین می‌کند؛ زندگی خوبی که شـــهر در اختیار آن‌ها می‌گذارد، به‌طور متقابل، علایق ایشـــان را زنده نگه می‌دارد؛ رفاه شـــهر هدف بلندپروازی‌های آن‌هاســـت و هدف تلاش‌های آینده‌شان. آن‌ها در تمام رویدادها مشـــارکت می‌کنند و هنر اداره کردن امور در قلمروی در دســـترس

> خـــود را تمرین می‌کنند؛ آن‌ها خود را بـــا انواع فعالیت‌هایی وفق می‌دهند که بدون آنهـــا آزادی تنها از راه انقلاب ممکن اســـت؛ آن‌ها طعم نظم را می‌چشـــند و توازن قـــدرت را درک می‌کنند و مفاهیم عملی درباره طبیعت تکالیف خود و نیز حقوقش را در می‌یابند.[۵۲]

دولت تمرکزگرای انقلاب فرانســـه هرگز برای آمریکا مناســـب نیســـت، برای اینکه اشتیاق چنین دولتی به نظم و قواعد و پیش‌بینی‌پذیری و جا انداختن روال هرروزه، آن را در مقایسه با فرهنگ پرتکاپوی محلی ناتوان نشان می‌دهد. توکوویل می‌گفت: «هرقـــدر هم قـــدرت مرکزی روشـــن‌اندیش و ماهر باشـــد، مطمئنا خـــود به‌تنهایی نمی‌تواند همه جزئیات زندگی در کشـــوری بزرگ را پوشـــش دهد؛ چنان هوشمندی و مراقبتـــی فراتـــر از توان آدمی اســـت. وقتی جامعه عمیقا به حرکـــت در می‌آید، یا حرکتش شـــتاب می‌گیرد، نیروی حکومت قادر به پاسخگویی نخواهد بود و آنگاه که همکاری شـــهروندان برای پیشـــبرد اقدامات دولت ضروری شود، راز ناتوانی‌اش برملا خواهد شـــد.»[۵۳] نقطه مقابل تمرکزگرایی فرانســـوی، نهادهای نیرومند محلی اند، که پشتوانه‌شـــان فرهنگی فردگرا و متکی به کلیساســـت، و با مهارکردن قدرت دولت و حفظ بستگی مردم به محلشان از آزادی حفاظت می‌کنند.

خودگردانـــی محلی دقیقا مناســـب فرهنـــگ خوداتکایی آمریکا اســـت؛ «هرکس بهترین داور مســـائلی اســـت که مربوط به اوست و مناســـب‌ترین کس برای به دست آوردن آنچه می‌خواهد. به همین ترتیب، شـــهرک‌ها و نواحی نیز باید از منافع خاص خـــود مراقبت کنند؛ دولت کشـــور را اداره می‌کند، ولی مجـــری قانون (صرفا دولت) نیســـت.»[۵۴] آمریکایی‌ها اول نگاهشان به خودشان اســـت و بعد همسایگانشان و تنها زمانی کمک دولتی را خواســـتار می‌شـــوند که طرح‌های غیردولتی شکســـت بخورد. ســـنت محلی‌گرایی، که با آزادی سیاســـی آمده اســـت، به همراه فرهنگ اتکابه‌خود امـــکان دخالت ســـازمان‌های میانجی جامعه مدنی آمریکا بـــرای نمایندگی کردن از مردم و رساندن نگرانی‌های آن‌ها به گوش دولت را تسهیل می‌کند. از این نظر آمریکا منحصربه‌فـــرد اســـت. «در هیچ کشـــوری در جهان به اندازه آمریـــکا اصول همکاری انجمنی به گونه‌ای موفقیت‌آمیز برای رســـیدن به اهداف بســـیار به کار نرفته اســـت. علاوه بر انجمن‌های دائمی ـــــ که به موجب قانون در شـــهرک‌ها، شـــهرها و نواحی تاســـیس شـــده‌اندـــــ تعداد زیادی (انجمن) هم با عاملیت افراد عادی تشکیل و اداره می‌شود.»[۵۵]

درک فرهنگ‌محور توکوویل از جامعه مدنی آمریکا مردمی را که عمیقا فردگرا بودند به مسائل مربوط به رفاه عمومی و در شرایط برابری گسترده اجتماعی پیوند می‌زد. رویکرد او به‌طور ریشه‌ای با روسو متفاوت بود. نهادهای آزاد (و غیردولتی)، حاکمیت قانون و آزادی انجمن‌ها برای سازگار کردن برابری، دموکراسی و همبستگی حیاتی بود. «تنها از راه نفوذ متقابل افراد بر یکدیگر است که احساسات و دیدگاه‌ها به کار گرفته می‌شود، قلب‌ها بزرگ می‌شوند، و ذهن بشر رشد می‌کند. من نشان داده‌ام که این‌گونه نفوذها تقریبا در کشورهای دموکراتیک صفر است؛ بنابراین، باید به صورت مصنوعی ایجاد شود و این کار تنها با تاسیس انجمن‌ها امکان‌پذیر است.»[۵۶] تمایل آمریکایی‌ها به تشکیل دادن انجمن‌های داوطلبانه، این کشور را از اروپا متمایز می‌کند و به آمریکا اجازه می‌دهد که هم از همترازسازی دولتی پرهیز کند و هم از امتیازطلبی اشرافیت.

> آمریکایی‌ها در هر سنی، هر شرایطی، و با هر گرایشی مرتبا انجمن تشکیل می‌دهند. آن‌ها نه تنها شرکت‌های تجاری و تولیدی دارند، که همه در آنها مشارکت می‌کنند، بلکه هزاران انجمن دیگر چه مذهبی، اخلاقی، جدی، تفننی، باز و آزاد (مثل مراسم خاکسپاری) یا بسته، خیلی بزرگ یا خیلی کوچک درست می‌کنند. آمریکایی‌ها انجمن تشکیل می‌دهند تا مردم را سرگرم کنند، یا مدرسه علمیه تاسیس کنند، مهمانخانه بسازند، کلیسا بنا کنند، کتاب توزیع کنند، میسیونرهای مذهبی به استرالیا و نیوزیلند بفرستند؛ با این شیوه، بیمارستان، زندان و مدرسه می‌سازند. آن‌ها اگر بخواهند حقیقتی را جا بیندازند، یا اگر بخواهند عواطفی را در نمونه‌ای تشویق‌کننده نشان دهند، جامعه و انجمن راه می‌اندازند. هرجا در فرانسه کار تازه‌ای شروع شده باشد، در راس آن دولت را می‌یابید، یا در انگلستان می‌بینید فردی صاحب‌منصب گمارده شده، اما در ایالات متحده می‌توانید مطمئن باشید که در راس هر کاری انجمنی قرار دارد.[۵۷]

انجمن‌های داوطلبانه مصلحت شخصی را با مصالح عمومی (خیر مشترک) در هم می‌آمیزند، و به همین دلیل بود که توکوویل آن‌قدر تحت تاثیر انرژی و شوق و شور آمریکایی‌ها قرارگرفت، مخصوصا وقتی با اروپا مقایسه می‌شد که مردمش عاشق روال روزمره و یکنواخت، اتحاد شکلی و میانه‌روی بودند. «در هیچ کشوری در دنیا شهروندان این‌قدر برای سعادت عموم تلاش نمی‌کنند. من هیچ مردمی را نمی‌شناسم که این تعداد مدرسه بی‌شمار و موثر تاسیس کرده باشند، یا مکان‌هایی

عمومـی برای عبادت که خواسـت سـاکنین را تامین کند، و یـا جاده‌ها را به‌خوبی مرمـت کننـد. در ایالات متحده نباید بـه دنبال طرح‌های متحدالشـکل یا دائمی و پرداخت دقیق جزئیات و یا سیسـتم اداری بی‌نقص باشـید؛ آنچه در آنجا می یابیم حضور قدرتی است که اگرچه تا حدی وحشی است، دست‌کم مقاوم و پایدار است، و وجودی که اگرچه آمیخته با فراز و نشـیب حوادث است، به‌راستی سرشاراز زندگی و تلاش اسـت.»[۵۸] توکوویل، مانند مونتسکیو و مدیسون، امیدوار بود جامعه مدنی در خدمت آزادی باشد و این کار را با کاهش نفوذ هر مصلحت واحدی، تضعیف اکثریت و مراقبت از افراط همان دموکراسـی که منجر به ظهور این پدیدارها شـده، به انجام برساند.[۵۹] او از مشاهدات خود به این نتیجه رسید که باید قانونی عمومی به وجود آید که بتواند از آزادی در عصر دموکراسی حفاظت کند:

> هیچ کشـوری به اندازه کشـورهایی که به نحو دموکراتیکی تشکیل شده‌اند نیاز به انجمن‌های آزاد ندارد تا از آنها در برابر خطر اسـتبداد فرقه‌ای و قدرت خودسـرانه شـاه محافظت کند. در کشـورهای اشـرافی، مجموعه اعیان و ثروتمندان انجمنی طبیعی اسـت که خودسـری‌های قدرت را کنترل می‌کند. در کشورهایی که چنین انجمن‌هایی ندارند، اگر افراد نتوانند جایگزینی مصنوعی و موقتی برای آنها به وجود بیاورنـد، من حفاظی دائمی در برابـر خفت‌آورترین خودکامگی‌ها نمی‌بینم؛ و ملتی بزرگ ممکن اسـت به دسـت فردی واحد یا گروهی کوچک که مصون از مجازات است سرکوب شوند.[۶۰]

توکوویل هرگز توجه زیادی به مسـائل اقتصادی نکرد؛ و اشـارات اندک او به تاثیر متلاشـی‌کننده تجارت محدود است به مشاهدات شتابزده او درباره اثرات تجارت بر انجمن‌ها. نبوغ او در توانایی‌اش برای گنجاندن برابری، محلی‌گرایی و ماتریالیسـم در مفهومی گسـترده از جامعه مدنی بود. او تمرکز آمریکا بر ثروت مادی را به سـاختار اجتماعی دموکراتیک آن نسـبت می‌داد که ریشه تمایل استثنایی مردم به همکاری انجمنی بود. او با لاک، مونتسـکیو و مدیسـون موافق بود که تجارت با ایجاد مراکز متعـدد قدرت به آزادی خدمت می‌کند. «من هیچ مردم تاجر و تولیدکننده‌ای را، از فنیقی‌ها گرفته تا فلورانسی‌ها و انگلیسی‌ها، نمی‌شناسم که مردمی آزاد نبوده باشند. بنابرایـن، رابطه‌ای محکم و ضروری بین این دو عنصر یعنی آزادی و صنایع تولیدی وجود دارد.»[۶۱] اما تعقیب ثروت در شرایط آمریکا می‌تواند شکاف (اجتماعی) هم ایجاد کند. او می‌گفت: «اگر شـرایط اجتماعی برابر باشـد، هرکس آماده جدا زیستن است

به کار خود می‌پردازد و عموم را فراموش می‌کند.»[۶۲] توکوویل می‌دانست آمریکایی‌ها در شرایط ناشناخته‌ای به سرمی‌برند. قوانین تجویزی و قراردادی، هنجارهای انسجام اجتماعی، ساختارهای سلسله‌مراتبی و عادات و آداب تمایز، که ساختار جامعه قرون وسطی را شکل داده بود، در آمریکا معنی نداشت و در اروپا هم در حال از بین رفتن بود. با وجود شکایت‌های ادموند برک، روشنگری برنده شده بود. اعضای یک جمهوری دموکراتیک و تجارت‌پیشه وابستگی بنیادی به یکدیگر ندارند؛ همه با هم برابرند، هیچ‌کس وظیفه‌ای در قبال دیگری ندارد، مگر اینکه منافعش در خطر باشد. توکوویل برای این تحت تاثیرآمریکایی‌ها بود که می‌دانست خلق جامعه مدنی از این مواد خام بسیار مشکل است. «باید توجه داشت که برابری، با وجود مزایای زیادی که به جهان ارائه می‌کند، گرایش‌های خطرناکی را نیز در انسان‌ها تقویت می‌کند. برابری میل آن دارد که انسان‌ها را از هم جدا کند، توجه هر فرد را بر خودش متمرکز کند؛ و روح انسان را در برابر عشق مفرط به مادیات بی‌حفاظ می‌گذارد.»[۶۳] اگر برابری به حال خود گذاشته شود، جامعه‌ای از غریبه‌ها به وجود می‌آورد؛ «دموکراسی نه تنها سبب می‌شود که انسان پیشینیانش را فراموش کند، بلکه موجب آن است که فرزندان خود را نیز تنها بگذارد و از همعصرانش جدا شود؛ دموکراسی انسان را برای همیشه به تنهایی خود بر می‌گرداند و این خطر را دارد که نهایتا آدمی کاملا در تنهایی قلب خویش محبوس شود.»[۶۴]

بنابراین، بسیار مهم است که جامعه مدنی اصولی برای همکاری انجمنی تهیه کند که حاصل جریان سیاست یا تجارت نباشد. توکوویل می‌گفت: «آمریکایی‌ها، از طریق تکیه بر نهادهای آزاد، با انجامیدن برابری به تنهاییِ آدمی مبارزه کردند و آن را مهار ساختند.»[۶۵] انجمن شدن داوطلبانه می‌تواند انگیزه‌ساز فعالیت شهروندان شود و منافع افراد را با رفاه باهمستان گره بزند. کنترل محلی بر امور عمومی درس‌های دموکراسی آتن و جمهوری‌خواهی کلاسیک را به زندگی برابری‌طلب مدرن منتقل می‌کند. فعالیت‌های داوطلبانه در دیدگاه توکوویل جایگزین باهمستان اخلاقی روسو شد:

> بسیار مشکل است که انسان را از حلقه خودش بیرون کشیم و او را به سرنوشت دولت علاقه‌مند کنیم، زیرا او به‌روشنی درک نمی‌کند سرنوشت دولت چه تاثیری می‌تواند بر او داشته باشد. اما اگر پیشنهاد شود که جاده‌ای از املاک او بگذرد، آن گاه می‌بیند که چگونه امور ساده عمومی با امور مهم خصوصی او مربوط می‌شوند؛

و بدون اینکه به او نشـــان دهیم، خودش کشـــف می‌کند که رابطه‌ای نزدیک منافع خصوصی و عمومی را به هم پیوند می‌زند. بنابراین، با اعتماد به شهروندان و سپردن امـــور کوچک به آن‌ها، نتیجه بهتری از واگـــذار کردن کنترل امور مهم به آن‌ها می گیریـــم تا به امور عمومی علاقه‌مند شـــوند و بدانند که دائمـــا به یکدیگر نیاز دارند. ممکن اســـت با یک دســـتاورد درخشـــان بتوان نظر مردم را برای مدتی جلب کرد؛ اما برای به دســـت آوردن عشـــق و احترام مردمی که در اطراف شما هستند، تداوم درازمدت خدماتی کوچک و کارهایی نیک لازم است و عادت به ابراز محبت مداوم، و شهرت یافتن به‌عنوان فردی بی‌طرف. آزادی محلی سبب می‌شود که تعداد زیادی از شـــهروندان علاقه به همســـایگان و خویشـــان را ارزش بشناسند و این انسان‌ها را بـــه هم نزدیک می‌کند و آن‌ها را وا می‌دارد که علی‌رغم گرایش‌های متفاوت به هم کمک کنند.[۶۶]

مخالفـــت توکوویل با دخالـــت بیش از حد دولت و ترجیـــح فعالیت‌های داوطلبانه در مرکز شـــیفتگی معاصر به جامعه مدنی قرار دارد. اما در زمان خودش اســـتدلال او عملگرایانه بود. او می‌پرســـید: «ممکن است دولت به اموری بپردازد که بخشی از آن را شـــرکت‌های بزرگ، ایالات متعدد و اعضای اتحادیه‌ها تلاش کرده‌اند انجام دهند، اما کدام قدرت سیاســـی می‌تواند انبوه کارهای کوچکتری را که هر روزه شـــهروندان آمریکایی با کمک اصول همکاری انجمنی انجام می‌دهند بر عهده گیرد؟» وابســـتگی متقابل پیچیده‌تر در آینده، تنها مشـــکل (چنان دولتی) را شـــدت می‌بخشد. «آسان اســـت که ببینیم زمانی می‌رســـد که انســـان به‌تنهایی کمتر و کمتر قـــادر به تولید ضروریـــات زندگی اســـت. در نتیجه، وظیفه قدرت حاکم روزبه‌روز گســـترش خواهد یافت. هرچه دولت بیشتر جای انجمن‌ها را اشغال کند، به همان نسبت، افراد مفهوم همکاری با یکدیگر را بیشـــتر از دست می‌دهند و به کمک دولت نیازمندتر می‌شوند. اینها علت و معلول‌هایی هستند که مداوما یکدیگر را به وجود می آورند. آیا مدیریت کشور نهایتا مسئولیت اداره همه کارخانه‌های کشور را، وقتی هیچ فردی از شهروندان قادر به پذیرفتنش نیست، بر عهده می‌گیرد؟»[۶۷] درس‌هایی را که از ساختار اجتماعی، فرهنگـــی و تاریخی آمریکا گرفته می‌شـــود می‌توان تعمیم داد. انتقاد مونتســـکیو از اســـتبداد ســـلطنتی اصلا از نظرات توکوویل دور نبود و توکوویل با بهره‌گیری از آن مانیفستی برای جامعه مدنی نوشت که در مرکز تقریبا همه نظریه‌پردازی‌های مدرن معاصر قرار دارد:

دولت دیگر قادر نیســـت بیش از مدیریت بحث و نظر در صنایع تولیدی به انتشار و گردش دیدگاه‌ها و حفظ و تجدید آنها در میان ملتی بزرگ بپردازد. به محض اینکه دولتـــی بخواهد، حتی بدون نیت قلبی، از قلمرو سیاســـی خود فراتر رود و وارد این حیطه شود، به دولتی خودکامه تبدیل می‌شود که قابل پشیتبانی نیست؛ برای اینکه دولـــت قوانیـــن را دیکته و عقاید خود را به‌نحوی قاطع اعمال می‌کند و به‌ســـادگی نمی‌توان فرق دســـتور و توصیه‌اش را دانست. از آن بدتر، وقتی است که دولت واقعا علاقه‌مند به جلوگیری از انتشار ایده‌ها باشد؛ در این صورت، بی‌حرکت می‌ماند و زیر سنگینی این کاهلی داوطلبانه خرد می‌شود. بنابراین، دولت‌ها نباید تنها قدرت‌های فعال باشـــند؛ انجمن‌ها باید در کشورهای دموکراتیک جایگزین افراد عادی توانایی شوند که شرایط برابری ایشان را کنار زده است. [۶۸]

ما در مرکز نظریه جامعه مدنی توکوویل قرارداریم؛ مسئولیت‌های دولت باید محدود به "قلمرو سیاســـی دولت" باشد. جامعه مدنی مملو از انجمن‌های داوطلبانه است که گرایش به سمت امور خصوصی دارند و معمولا به امور گسترده‌تر سیاسی و اقتصادی نمی‌پردازنـــد. این نظریه جامعه مدنی که متکی بـــه گرایش عجیب آمریکا به انجمن شدن برای پیگیری منافع محلی است، اشراف را (به‌عنوان نهاد میانجی) با گروه‌های برابر جایگزین می‌کند و فشـــار دولت دموکراتیـــک را در این فرآیند کاهش می‌دهد. این شـــرط اساســـی برای آزادی است و پاســـخ آمریکا به معضل اروپا. «درکشورهای دموکراتیک، علم همکاری انجمنی مادر علوم است؛ وهمه پیشرفت‌های دیگر بستگی به پیشرفت آن دارد.»[۶۹]

بـــرای توکوویل، فرهنگ غیررســـمی "دنیای جدید" (آمریـــکا) و انرژی و خلاقیت آن جذاب بود، اما نگران ظرفیتی بود که در آن برای رفتن به ســـمت دولت‌ســـالاری (statism) می‌دید و می‌ترسید که شبکه قوی انجمن‌های میانجی، سنت محلی‌گرایی و آزادی سیاسی ممکن است کافی نباشد تا جامعه‌ای تجارت‌بنیاد و متشکل از افراد منزوی به ســـمت خیر مشـــترک بگراید. آمریکایی‌ها، علی‌رغم وابســـتگی نیرومندی که به کارهای داوطلبانه محلی دارند، باید اهمیت تعدیل شـــدن جهانشمولی انقلاب فرانســـه را با پذیرش نابرابری‌های محلی دریابند. «آمریکایی‌ها معتقدند قدرت راس حکومت در هر ایالت باید از میان مردم برخیزد؛ اما زمانی که قدرت شکل گرفت، آن را می‌پذیرند و برایش محدودیت نمی‌گذارند و حق آن می‌دانند که هرگونه می‌خواهد امور را اداره کند. آن‌ها کمترین شناختی از مفهوم اعطای امتیازهای خاص به شهرها،

خانواده‌ها و افراد ندارند؛ اذهان آن‌ها ظاهرا هرگز پیش‌بینی نمی‌کند که ممکن است قانون را نتوان کاملا یکسان درباره همه ایالت‌ها و ساکنان آن‌ها اعمال کرد.»[۷۰]

به این ترتیب، جامعه مدنی می‌توانســت به اروپا کمک کند تا ســرانجام از ساختار اشــرافی کهن خود دست بر دارد. توکوویل می‌گفت: «بسیاری از مصادر محلی دیگر وجود ندارند و بقیه به‌ســرعت در حال از بین رفتن و یا در آســتانه وابســتگی کامل هســتند. در سراســر اروپا، امتیازات طبقه اعیان و آزادی شــهرها و قدرت نهادهای ولایتــی از بین رفته و یا در آســتانه از بین رفتن اســت.» اما ایــن اتفاق رحمتی بی زحمت نیســت، زیرا تمایل انقلاب فرانســه به از بین بردن همه "مراکز قدرت درجه دوم" تهدیــدی واقعــی بــرای آزادی اســت.[۷۱] تناقض منطق تاریخ در آن اســت که آمریکای مســاوات‌طلب ممکن است به اروپای طبقاتی کمک کند تا آزادی خود را با حفاظت از مراکز محلی صاحب امتیاز، در مقابل فشار دولتی دموکراتیک اما خواهان جهانشــمولی (یکسان‌سازی) حفظ کند. شــاید جامعه مدنی بتواند برخی از مزایای ثانویه فئودالیسم را به جریان بیندازد:

> من به‌جد معتقدم که اشرافیت را نمی‌توان دوباره در جهان برقرار کرد، اما فکرمی‌کنم شــهروندان عادی به اتفاق یکدیگر ممکن اســت پیکره‌ای از ثروت بســیار و نیرو به وجود بیاورند که مشــابه اشــرافیت باشد. از این طریق می‌توان به بسیاری از مزایای سیاســی ناشی از وجود اشرافیت دست یافت، بدون اینکه بی‌عدالتی‌ها و یا خطرات آن وجود داشته باشد. انجمن‌هایی با مقاصد سیاسی، تجاری، تولیدی و حتی علوم و ادبیات اعضای روشنگر و قدرتمندی از هر باهمستان اند که نمی‌توان آنها را از روی تفنن برپا کرد، چنانکه نمی‌توان بی‌واهمه از اعتراضشان آنها را سرکوب کرد. چنین انجمن‌هایی، با حفاظت از حقوق خود در برابر تجاوز دولت، آزادی‌های مشــترک در کشور را حفظ می‌کنند.[۷۲]

در عصــری کــه قدرت سیاســی مردمــی آزادی را تهدید می‌کــرد، جامعه مدنی می‌توانســت از آزادی، بــا تکیه بر نابرابــری حمایت کند. «برقــراری محدودیت‌های گسترده اما مشخص و مستقر برای کنش‌های حکومت؛ اعطای حقوق معیّنی به افراد خصوصی و تامین ایشــان برای استفاده بی‌مناقشه از آن حقوق؛ قادر ساختن افراد به حفظ استقلال و قوت و قدرتی که همچنان دارا هستند؛ ارتقای فرد در جامعه و حفظ او در آن موقعیــت؛ اینهــا به نظر من باید اهداف قانونگذاران در عصری باشــد که به آن وارد می‌شــویم.»[۷۳] نهادهای آزاد، که حامی محلی‌گرایی اند، و انجمن‌ها با محدود

کردن قدرت اکثریت و تکیه بر نابرابری نقشی مشابه ایفا می‌کنند.

> دولت در دموکراسی مفهوم حقوق سیاسی را در دسترس شریف‌ترین شهروندان قرار می‌دهد، همان‌گونه که توزیع ثروت، مفهوم مالکیت را در دسترس همه انسان‌ها قرارمی‌دهد؛ به نظر من، این یکی از بزرگترین مزایای دولت دموکراتیک است. من نمی‌گویم آموزش افراد برای چگونگی استفاده از حقوق سیاسی خود کار ساده‌ای است؛ ولی مدعی هستم که وقتی چنین شد، اثراتی که از آن حاصل می شود بسیار مهم است؛ و این را هم اضافه کنم که اگر زمانی برای اقدام به چنین تلاشی مناسب باشد آن زمان همین حالاست. آیا نمی‌بینید که اعتقادات مذهبی لرزان شده و مفهوم الهی حقوق در حال تنزل است؛ و اخلاقگرایی تغییر مبنا داده و در نتیجه مفهوم حقوق اخلاقی در حال محوشدن است؟ استدلال جای ایمان و حسابگری جای انگیزه‌های احساسی نشسته است. اگر در جریان این اختلال عمومی شما نتوانید بین مفهوم حقوق و مفهوم منافع خصوصی پیوند برقرار کنید، که تنها چیزی است که جایی بی‌خلل در قلب انسان دارد، چه ابزاری برای اداره جهان خواهید داشت به‌جز ارعاب؟ وقتی به من می‌گویند که قوانین ضعیف اند ومردم آشفته و ناآرام و شهوات برانگیخته شده و فضایل مقامات خدشه برداشته، پس نباید هیچ اقدامی برای افزایش حقوق در دموکراسی صورت گیرد، جواب می‌دهم که درست به همین دلایل باید اقداماتی مبتنی بر افزایش حقوق انجام گیرد؛ ومعتقدم که دولت‌ها همچنان بیشتر از جامعه در کلیت خود راغب اند که این اقدامات را انجام دهند، برای اینکه دولت‌ها ممکن است از بین بروند، ولی جامعه مردنی نیست.[۷۴]

آمریکا توانسته بود وظیفه خطیر "پیوند دادن مفهوم حقوق به مفهوم منافع خصوصی" را به انجام برساند، حقوقی که جایی بی‌خلل در قلب انسان دارد. یافتن جایی برای آزادی، تعالی، و فضیلت در شرایط تازه برابری، تجارت و دموکراسی بستگی به آن نوع نهادهایی دارد که آمریکایی‌ها آنها را به کمال رسانده‌اند: جلسات عمومی اهالی شهرها، آزادی مطبوعات، انتخابات غیرمستقیم، فدرالیسم، قوه قضائیه مستقل، جدایی دولت از کلیسا و انبوهی از انجمن‌های مستقل. توکوویل امیدواربود آمریکایی‌ها بتوانند به اروپا نشان دهند که چگونه مساوات‌طلبی و حکومت‌های دموکراتیک متکی به قواعد جهانشمول (و یکسان‌ساز) را محدود سازند: با منظور کردن قدرتی قابل توجه برای جامعه مدنی تا بتواند به کار میانجیگری میان افراد منزوی در جامعه‌ای تجارت‌پیشه با دستگاه دولتی بپردازد که هر روز تمرکزگراتر و

تحمیل‌کننده‌تر می‌شد.

روســو فضیلت‌های جمهوری‌خواهانه کهن درخصوص شــهروندی و باهمستان را دوبــاره مطــرح کرده بود و مفهومــی انقلابی به جامعه مدنی داده بــود. ادموند برک از همترازســازی مدرنیته می‌ترســید و ثبات را در حفظ رسوم و نابرابری می‌جست. دودلی توکوویل درباره انقلاب فرانســه با اذعان او به این نکته آشــکار می‌شــود که "رژیم قدیم" در مقابل خواســت برابری و دموکراســی کاملا تسلیم بود، اما در ترس مونتســکیو هم از قدرت متمرکز شــریک بود و می‌خواســت دامنه آن را با نهادهای محلی و انجمن‌های داوطلبانه محدود کند. جامعه مدنی او از آزادی حمایت می‌کرد، برای اینکه استوار بر محلی‌گرایی بود و یکه‌باشی و امتیازات (نامساوی) را می‌پذیرفت. توکوویل، که درباره دینامیزم درونی اقتصاد نسبتا بی‌توجه بود، می‌توانست بازار را از طرح خود کنار بگذارد، زیرا فرض‌های او درباره شرایط برابری در آمریکا اقتصاد را از انتفاد دموکراتیک جدا کرده بود.

چنان اصراری در ۱۸۳۰ هم به اندازه کافی مشکل‌ســاز بود، اما حفظ همان موضع یک و نیم قرن بعد از توکوویل غیرممکن بود.[۷۵] با این‌همه، هیچ‌کدام از اینها ســبب نشد روشنفکران اروپایی بار دیگر به توکوویل و آمریکای ایده‌آلی او روی نیاورند.

یادداشت‌های فصل ۶:

1. Baron de Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, trans. and ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 18.
2. Ibid., 17–8.
3. Ibid., 72–4.
4. Ibid., 72.
5. Ibid., 73.
6. Ibid., 74.
7. Ibid., 73.
8. Ibid., 18.
9. Ibid., 75.
10. Ibid., 131.
11. Ibid., 155.
12. Ibid., 160.
13. Ibid., 187.
14. Ibid., 19.
15. Ibid., 337–56.

16. Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundation of Inequality among Men," in *The First and Second Discourses*, ed. Roger Masters, trans. Roger Masters and Judith Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), 137.

17. Ibid., 95.

18. Ibid., 133.

19. Jean-Jacques Rousseau, *On the Social Contract*, trans. Judith Masters, ed. Roger Masters (New York: St. Martin's Press, 1978), 52.

20. Ibid.

21. Ibid., 55–6.

22. Ibid., 53.

23. Ibid., 67.

24. Ibid., 53.

25. Ibid., 53–4.

تمام تاکیدات از روسو است.

26. Ibid., 84–5.

27. Ibid., 102.

تمام تاکیدات از روسو است.

28. Ibid., 61.

29. Ibid.

30. Ibid., 66.

31. Ibid., 71.

32. Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundation of Inequality," 50–1.

33. Rousseau, *On the Social Contract*, 62.

34. Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. H. D. Mahoney (New York: Macmillan, 1955).
35. Ibid., 23.
36. Ibid., 40.
37. Ibid., 37.
38. Ibid.
39. Ibid., 42, 55.
40. Ibid., 87.
41. Ibid., 109.
42. Ibid., 215–6.
43. Ibid., 242–3.
44. Ibid., 243.
45. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America* (New York: Random House, 1990), 1:3.
46. Ibid.
47. Ibid., 1:70.
48. Ibid., 1:39.
49. Ibid., 1:40.
50. Ibid., 1:61.
51. Ibid., 1:67.
52. Ibid., 1:68.
53. Ibid., 1:90.
54. Ibid., 1:81.
55. Ibid., 1:191.

56. Ibid., 2:108–9.

57. Ibid., 2:106.

58. Ibid., 1:90–1.

59. Ibid., 1:194.

60. Ibid., 1:195.

61. Ibid., 1:140.

62. Ibid., 1:256.

63. Ibid., 1:22.

64. Ibid., 1:99.

65. Ibid., 1:103.

66. Ibid., 1:104.

67. Ibid., 1:108.

68. Ibid., 1:109.

69. Ibid., 1:110.

70. Ibid.

71. Ibid., 1:304.

72. Ibid., 1:324.

73. Ibid., 1:329.

74. Ibid., 2:245–6.

۷۵. درباره این برابری اقتصادی در این دوره که موسوم به عصر جکسون (رئیس جمهور وقت آمریکا) است مطالعات تاریخی وسیعی انجام شده است. این دو جستار ادوارد پسن محل شروع خوبی است:

Edward Pessen, "The Egalitarian Myth and the American Social Reality: Wealth, Mobility, and Equality in the 'Era of the Common Man,'" *American*

Historical Review 70, no. 4 (October 1971): 989–1031, and *Jacksonian America: Society, Personality, and Politics* (Homewood, IL: Dorsey Press, 1978).

هر دو اثر کتابشناسی ارزشمندی دارند که هر دو سوی بحث را درباره برابری در آمریکا نشان می‌دهد.

بخش سوم

جامعه مدنی در زندگی معاصر

فصل ۷
جامعه مدنـی و کمونیسـم

ریشـــه‌های علاقه به جامعه مدنی در دوره معاصر به جر و بحث‌های دهه ۸۰ میلادی میان گروهی از روشـــنفکران در اروپای شرقی بر می‌گردد؛ موضوع این بود که بحران فزاینده کمونیســـم را می‌توان "شـــورش جامعه مدنی در مقابل دولت" دانست یا نه. به‌تدریج، ادبیاتی بیانگر نارضایتی‌ها شکل گرفت که عمیقا با احزابی که خود را پیشرو می‌خواندند مخالف بود و سیاســـت به‌شدت بوروکراتیک شـــده آنها را نمی‌پذیرفت و "سوسیالیســـم واقعا موجود" را سیســـتمی معرفی می‌کرد که در آن دســـتگاه دولت همه‌جایی و مداخله‌گر است؛ برنامه‌ریزی تمرکزگرا و کهنه‌ای در صنایع سنگین دارد؛ و ســـرکوب گســـترده‌ای بر ابتکارات اجتماعی که خارج از کنترل حزب-دولت باشـــد اعمـــال می‌کند. تحلیلگران اولیه ـ با تکیه بر قانون‌ســـالاری لیبرال، توکوویل و متون غربی در زمینه "تمامیت‌خواهی" ـ انتقادات مداومی از مارکسیســـم مطرح ســـاختند. آن‌ها می‌گفتند مارکسیســـم فاقد محدوده و مرز است؛ هر چیزی را سیاسی می‌کند؛ به دموکراســـی خیانت می‌کند و علاقه دارد جهت‌دهی به هرگونه فعالیت خودجوش جامعه مدنی را به دست گیرد یا آن را جذب خود کند. منتقدین، که بیانگر خواست عمومی برای دموکراســـی سیاسی بودند، مسائل اقتصادی را به طرز معنی‌داری کنار گذاشـــتند و در آغاز، نقد خود را به‌عنوان نوســـازی سوسیالیســـم مطرح می‌ساختند. داوری آن‌ها (درباره سوسیالیسم) مطمئنا تازگی نداشت، ولی با حمایت قابل توجهی

روبه‌رو شـد که از عمیق شـدن بحران اقتصادی (در اروپای شـرقی) و نیز پیروزی سیاسـت راسـتگرا در بریتانیا و ایالات متحده آب می‌خورد. در پایان دهه هشتاد (و با فروپاشـی شـوروی)، بی‌اعتمادی همه‌گیر به سیاست و دولت این تحلیلگران را به سمت مالکیت خصوصی و بازار متوجه ساخت و به‌زودی بخشی از این اجماع عمومی شـدند که می‌خواست بداند چرا کمونیسـم به سبک اتحاد شوروی فروپاشیده است. اما اثر انتقادهای آنان بسـیار گسـترده‌تر بود؛ مواضع ضد دولت‌سالاری آن‌ها درغرب بازتـاب یافت و به صورت بخش مهمی از حملات مداوم بر اسـتانداردهای زندگی و دولت رفاه در کشـورهایی (در غرب) شـد که دولت (ملهم از بلوک شرق) بر زندگی عمومی تسلط یافته بود.

از آنجـا کـه "سوسیالیسـم واقعـا موجود" حاصل اسـتراتژی رشـد اقتصادی و سـازماندهی اجتماعی بـا هدایت دولت بود، منتقدان ناراضی بـه تئوری‌های لیبرال جامعه مدنی جذب شدند که محور آنها مهار قدرت دولت بود. استدلال‌های طرفداران قانون‌سالاری برای برخورداری از حقوق سیاسی و آزادی‌های مدنی و حاکمیت قانون می‌خواسـتند قلمروی از عرصـه عمومی تعریف کنند که از دخالت‌های خودسـرانه بوروکراسی دولت آزاد باشـد. سازمان‌های داوطلبانه و خودمختار به‌تدریج به صورت محل‌هایی دموکراتیک برای سـازماندهی مردم به دست مردم (self-organization) دیده شـدند کـه مانع مهمی برای توسـعه مداوم حزب-دولت بودند. قانون‌سـالاری (مشروطیت‌طلبی) لیبرال می‌توانست ابزار مهمی برای حمایت از مردم در برابر دولت باشـد، اما تنها بخشی از راه حلی بود که تئوری‌های جدید جامعه مدنی می‌توانستند مطرح کنند.

سوسیالیسـم مدرن، دوقلوی لیبرالیسـم درعصر روشـنگری، همیشـه بر توسعه دموکراسـی در حوزه اقتصادی اسـتوار بود؛ و درست به همین دلیل بود که مارکس پیش از هر چیز خود را "سوسـیال دموکرات" می‌خواند. فهم جامعه مدنی، به‌عنوان جامعه‌ای که مردم به آن سـازمان می‌دهند، به‌سـادگی و روشنی دولت را بزرگترین مانع بر سـر راه دموکراسی می‌دید و توجهی به مسـائل اقتصادی نشان نمی‌داد. اما اگر جامعه مدنی به صورت قلمروی بی‌نظم از تولید، منافع و نابرابری تئوریزه شـده بود، دینامیک درونی اقتصاد باید موضوع بررسـی و موشـکافی قـرار می‌گرفت. این جهت‌گیری محور همه تئوری‌های سوسیالیسـتی جامعه مدنی بوده اسـت. برابری و دموکراسـی، چه در سیاسـت‌های معتدل بازتوزیع ثروت که برخی طرفدار آن بودند

چــه محــو کامل بازار که برخی دیگــرآن را ترجیح می‌دادند، چیــزی بود که به نظر می‌رسید به تکیه بر قدرت دولت برای مداخله در مالکیت خصوصی و منطق تولید و مبادله کالا و خدمات نیاز دارد. تعهد به محو کامل بازار، که زاده دوران جنگ ویرانگر و فاجعه اقتصادی بود، بر فرم کالایی شــدن چیره شد و روایت جامعه مدنی و دولت را در بیشتر خواسته‌های تئوریک و عملی کمونیسم یکسان کرد و سرمنشأ مشکلاتی عمیق در کمونیســم شد. امید لنین به اینکه تضادهای عمیق گذار به سوسیالیسم را می‌توان با قدرت سیاسی مدیریت کرد به صورت اصل کلی در کمونیسم قرن بیستم درآمد. اما مسائل دموکراسی خود را به مرکز اندیشه‌های سیاسی سوسیالیسم تحمیل کردند. لیبرالیســم به پــرورش تئوری برای جامعه مدنی پرداخت، زیرا می‌خواســت حکومت را مردمی و دموکراتیزه کند. مارکسیســم به پرورش تئوری دولت پرداخت، زیرا می‌خواست جامعه مدنی را دموکراتیزه کند. پیچ و تاب‌های تاریخ معاصر این هر دو را در اروپای شرقی رو در رو ساخت.

تمامیت‌خواهی (توتالیتاریسم)

پــروژه بزرگ مارکس نقد تحلیلی او از جامعه مدنی بورژوا بود. او وقت چندانی نکرد که توضیح دهد درباره ســازماندهی کمونیســم چگونه فکر می‌کند. اما طرح نســبتا منســجمی از گذار به سوسیالیســم ارائه داد و همان‌گونه که دیدیم، این گذار بر این انتظار اســتوار بود که ساختارهای مرکزی ســرمایه‌داری تا مدت‌ها پس از "پیروزی" سیاســی کارگران باقی بماند. پیش‌بینی او مبنی بر اینکه قبضه کردن قدرت پیش از آن اتفاق خواهد افتاد و دگرگشت جامعه مدنی را ممکن می‌سازد، به‌طور ضمنی، به دســتگاه سیاسی قدرتمندی اشــاره داشت که باید نقش مهمی در هدایت و مدیریت ایــن فرآیند بر عهــده بگیرد. اینکه این دولت چگونه می‌توانــد به اندازه کافی قدرت داشــته باشد که این وظیفه مشــکل را به انجام برســاند و درعین حال به مردم هم پاسخگوباشــد خیلی روشــن نبود، اما مارکس مطمئنا انتظار داشــت که این دولت فعالانــه از ناحیه اکثریت قریب به اتفاق مــردم حمایت گردد. تنش غیرقابل اجتناب بین این نوع حکومت و جامعه مدنی، که هنوز بورژوا باقی می‌ماند، نباید سبب نابودی دموکراسی سیاسی و اجتماعی در این شرایط می‌شد.

ولادیمیــر ایلیچ لنین این را به‌خوبی درمی‌یافت، اما شــرایط ویژه انقلاب روســیه ســوالات مربوط به دموکراسی سیاســی را در مرکز جامعه واپسگرایی قرار می‌داد که

نمی‌توانســت به‌نحو مطلوبی این‌گونه مسائل را مورد توجه قرار دهد. او بلافاصله پس از شــورش موفق ۲۵ اکتبر ۱۹۱۷ به‌طور جدی به اعضای شورای کارگران و سربازان ســن پترزبــورگ (Petrograd Soviet) گفــت: «ما باید اکنون دولت سوسیالیســت پرولتاریایی را در روســیه برپا کنیم.»[۱] زمانی که پایه‌های نهادی و سیاســی مســتقر شدند، انقلاب اجتماعی می‌تواند شروع شود. اما روشن شد که دگرگشت جامعه مدنی بسیار مشــکل‌تر از قبضه کردن قدرت است. کشــور بدون ویرانی‌های جنگ جهانی اول هم به اندازه کافی مشــکل داشت، اما تلاش‌ها برای شکست دادن ضد انقلابیون داخلی و مداخله خارجی، نیروهای تمرکزطلب را تقویت کرد و کار را برای پاســخگو بــودن حزب و دولت به عناصر همان جامعه مدنی، که مصمم به دگرگونی آن بودند، مشــکل ســاخت. امیدهای اولیه برای اینکه حکومت انقلابی را به‌طور غیرمتمرکز و برمبنای دموکراســی مســتقیم و تحت نظر کارگران و قدرت شــوراها سازمان دهند به‌ســرعت به این نتیجه ختم شــد که برای مدتی ســازمان سیاسی ارعاب‌آوری لازم اســت؛ "کنارگذاشــتن دولت" حداقل تا شکســت ضد انقلابیون و آغاز مدرن‌سازی اقتصاد باید به تعویق بیفتد.[۲]

حتی پیروزی در جنگ داخلی به نتیجه مهمی نینجامید و تنها پارامترهای بحرانی را جابه‌جا کرد که در عمل ثابت شد دائمی است. لنین می‌دانست که "سیاست جدید اقتصادی"اش، و گرایش آن به ســمت بازار، نیروهــای خطرناک اقتصادی را ترغیب می کند دوباره ظاهر شــوند، اما مطمئن بود کاپیتالیســم می‌تواند در نهایت به نفع سوسیالیســم باشــد. او غالبا اظهار امیدواری می‌کرد که رهبری "دولت" در گذار به ســمت جامعه‌ای "بدون دولت" سریع و آســان اتفاق بیفتد؛ اما وقتی روشن شد که روســیه انقلابی تنهاست، او بارها دستش را برای گرفتن کمک به سوی حزب پیشرو دراز کرد. ادغام واقعی حزب و دولت به رژیم بلشــویکی اجازه داد تا ارتش سرخ را به وجود بیاورد؛ اپوزیســیون سیاســی را خنثی سازد و جمعیت خسته را برای بازسازی و انقلاب اجتماعی بســیج کند. لنین می‌دانست اتکای او به یکپارچگی حزب و دولت خطرناک اســت و بارها به همکارانش تذکر می‌داد که تنها نظارت و کنترل کارگران می‌تواند تمرکزگرایی ناگزیر انقلاب را به نفع سوسیالیسم تغییر دهد. او غالبا می‌گفت بوروکراســی اجتناب‌ناپذیراست، اما می‌توان آســیب‌های آن را با نظارت مداوم طبقه کارگر محدود کرد. او در اواخر عمرش به‌نحو دردناکی به این نتیجه رســیده بود که سازماندهی تئوریک بسیار ساده‌تر از سازماندهی عملی است.

مرگ لنین درســال ۱۹۲۴ کمک چندانی به حل تضادهای عمیق ذاتی در تئوری اســتفاده از دولت برای دگرســازی جامعه مدنی نکرد. به نظرمی‌رسید که هرکدام از اهداف انقلاب نیازمند تقویت بیشــتر قدرت دولت و پیشــاهنگی حزب برای بســیج اجتماعی و مدرنیزه کردن اقتصاد باشــد. بحث‌های مهمــی در زمینه صنعتی کردن در اواخر دهه ۱۹۲۰ در جریان بود و رهبران اتحاد شــوروی عموما بر ســر این نکته توافق داشــتند که باید منبع تامین ســرمایه برای این امر دهقانان باشند. تنها سوال این بود که با چه ســرعتی این ســرمایه تامین شــود. لنین همیشه احتیاط و صبر و قدرت نمونه‌سازی را در تلاش برای قانع ساختن طبقه وسیع اما مردد دهقانان روسیه توصیــه می‌کرد تا آن‌ها مزایای همکاری و کار اشــتراکی را قبــول کنند؛ اما انقلاب سوسیالیستی وارد جامعه‌ای شده بود ویران و محاصره‌شده که رهبری‌اش مجبور بود همه چیز را از اول شــروع کند: یعنی با تولید ابزار تولید. در نهایت، یوزف اســتالین در مبارزه پیچیده سیاسی علیه نیکلای بوخارین و لئون تروتسکی به پیروزی رسید؛ با اصرار به اینکه سوسیالیســم می‌تواند در اتحاد فعال دهقان و کارگر ســاخته شود، بدون اینکه به هیچ‌کدام آسیبی برساند. وقتی سیاست اشتراکی‌سازی زمین و صنعتی کردن سریع با موافقت مردم روبرو شد، حکومت اجرای آن را برعهده خواهد گرفت.[۳]

جنگ جهانی دوم و رویارویی بعدی با ایالات متحده نقش دولت را بزرگتر ساخت و صنایــع ســنگین و وضع اضطــراری دائمی و ضــرورت نظامیگــری را به خصیصه سوسیالیسم اتحاد شوروی تبدیل کرد. اقتصاد شوروی از آغاز براساس آمادگی رزمی اســتوار شــد و بر برنامه‌ریزی متمرکز و کنترل کامل سیاســی تکیه داشت و مصمم بود که نیروهای بازار تحت کنترل باشند (تا زیاده بزرگ و قدرتمند نشوند). هر طور که این شــرایط در آن زمان توجیه شــده باشد، (روشن است که) در چنین وضعیتی جامعه مدنی به‌شــدت با مشکل روبه‌رو می‌شود. اگر جامعه مدنی قلمرو سازمان‌های غیردولتی مســتقلی بود که توکوویل ترســیم کرده بود، به نظر می‌رســید که حزب-دولــت تمام آنها را در جریان تلاش برای انقلاب اجتماعی بلعیده اســت. اگر جامعه مدنی قلمرو سامان‌یافته بازار از طبقه، بهره‌کشی و ازخودبیگانگی بود، تئوریسین‌های شــوروی مدعی بودند که بازار تا ســال ۱۹۳۶ به‌کلی از صحنه اتحاد شــوروی محو شــده اســت. چه در این چه در آن معنی، جامعه مدنی تا مدت‌ها نقش برجســته‌ای در تئوری‌های سیاســی سوسیالیستی نداشت؛ و این موضوع درک این نکته را به‌طور خاص دشــوار می‌ســازد که چگونه جامعه مدنی در ســال‌های دهه ۱۹۸۰ دوباره در

صحنه ظاهر شد.

مشکلات زمانی عمیق‌تر شد که اقتصاد مدرن شروع به شکل گرفتن کرد. ادعاهای اتحاد شوروی، مبنی بر اینکه سوسیالیسم "بالغ"ی را توسعه داده که شرایط مادی را برای استقرارکمونیسم آماده کرده است، با بوروکراسی رو به ازدیاد، لایه‌بندی اجتماعی، و جلوگیری از فعالیت‌های سیاسی دروغ از کار در آمد. خدمات اجتماعی سخاوتمندانه شوروی در کنار ساختار اقتدارگرای سیاسی قرار داشت و اقتصادی دستوری حول نیازهای صنایع آهن و فولاد شکل گرفته بود. همزمان با آنکه جامعه بالغ می‌شد، سازماندهی امور حکومت به شیوه‌ای مترقی مشکل‌تر می‌شد، گویی اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده را می‌شد بر مبنای بسیج دائمی و نمونه‌های صنعتی‌سازی قهرمانانه پیشین، اشتراکی‌سازی، و کمپین‌های نظامی اجرایی کرد.

جریان انقلاب روسیه در بخش بزرگی از قرن بیستم بر اندیشه سیاسی ترقی‌خواه مسلط بود، اما تناسب آن در قبال کاپیتالیسم پیشرفته همیشه مورد سوال بود. پست‌وبلند تاریخ، آن را به مدلی شاخص از صنعتی‌سازی دولت‌مدار در جوامع توسعه‌نیافته تبدیل کرد که فاقد سنت‌های عمیق دموکراسی هستند. تئوری مارکسیسم و تجربیات آن به رهبری بلشویک‌ها آموخته بود که جامعه مدنی‌ای که هنوز کاملا دگرگون نشده است، به‌طورخودجوش، سبب ایجاد گرایش‌های بورژوا و ضد انقلابی می‌شود و برای همین به هرگونه ابتکار مستقل اجتماعی عمیقا با سوءظن نگاه می‌شد. تئوری و عمل، هر دو، این دیدگاه را تقویت کردند که دولت قابل اتکاترین سلاح در تقلا برای تغییر نظم اجتماعی دولت‌گریز است. منتقدین انقلاب روسیه، اغلب، آن را جنگی به سبک ژاکوبن‌ها علیه جامعه مدنی توصیف می‌کنند و تصویری غم‌انگیز از شهروندان منفعل، جامعه مدنی درهم‌شکسته و بی‌تحرک، و دولتی نیرومند ومداخله‌گر ارائه می‌کنند. رشته‌های مختلف تحلیلی با هم به این نتیجه واحد می‌رسیدند که (در شوروی) با تئوری تمام‌عیار تمامیت‌خواهی روبه‌رو هستیم.

همزمان با آنکه "اتحاد بزرگ" متفقینِ جنگ جهانی دوم با شوروی به دشمنی و جنگ سرد تبدیل شد، موضع منسجم ضد کمونیستی در غرب استحکام یافت. شماری از روشنفکران، که تحلیل‌های خود را بر بدبینی سنتی انگلیسی-آمریکایی نسبت به دولت استوار کرده بودند، به طرح این موضوع پرداختند که هرگونه تلاشی برای نظم‌بخشی به جامعه مدنی تحت عنوان مصالح عامه اولین قدم به سوی

خودکامگـی خواهد بود. کتاب فردریش هایـک (Friedrich Hayek) با عنوان *راهی به‌سـوی بردگی*، که در اواخر جنگ و گویا به هدف مقابله با نازیسـم و کمونیسـم نوشته شده بود، اعلام می‌کرد که هر دوی آنها «فقط گونه‌ای از همان تمامیت‌خواهی هستند که کنترل مرکزی همه فعالیت‌های اقتصادی به آن می‌انجامد».[۴] هایک مرتبا تکرار کرده اسـت که برنامه‌ریزی اقتصادی (دولت) برای اهداف گسـترده اجتماعی، ناگزیر، به تهاجم به جامعه مدنی و از بین بردن حاکمیت قانون تنزل می‌یابد. او قبول داشـت که برخـی از فعالیت‌های دولت برای حفاظـت از قراردادها و تضمین برابری قانونی لازم اسـت، اما جوامـع غربی باید به دنبال دخالت حداقلـی دولت در بازار و شبکه حسابگری‌ها و کنش‌های شخصی آن باشند. اقتصاد رقابتی، تا زمانی که قانون طرفدار منافع اعضای بخصوصی از جامعه مدنی نباشد، می‌تواند بدون دخالت خارجی عمـل کند. کثرت‌گرایی و محدودیت‌گذاری تنها می‌تواند در اقتصاد سـرمایه‌داری و ساختاری از حقوق افراد تضمین شود. لیبرالیسم از نظر هایک «رقابت را برتر از همه چیز می‌داند، نه به‌خاطر اینکه دراغلب شـرایط، موثرترین روش شناخته شده است، بلکـه به‌خاطر اینکه می‌تواند فعالیت‌های ما را بـا یکدیگر تنظیم کند بدون اینکه به اجبار مقامات و دخالت خودسـرانه آن‌ها نیازی باشـد».[۵] روابط مبادله تنها مکانیزم موثری اسـت که می‌تواند فعالیت‌هـای افرادی را که به دنبال منافع خود هسـتند، بی‌طرفانه، هماهنگ کند. هرقدر جامعه پیچیده‌تر شـود، اهمیت ظرفیت نظم‌بخشی بازار بیشـتر می‌شـود و ملاحظات عملی درباره کارآمدی نیز سـوءظن هایک را در اسـتفاده از قدرت اجبار سیاسـی برای نظارت بر بازار تقویـت می‌کند. جامعه مدنی سالم نیازمند بازارهای قوی و دولت‌های ضعیف است:

> جایی که شرایط آن‌قدر ساده است که هر فرد یا هیئتی می‌تواند به‌نحو موثری همه واقعیت‌ها را بررسـی کند، مشکلی برای برنامه‌ریزی یا کنترل کارآمد نیست. مشکل زمانی اسـت که عواملی که باید به حسـاب بیایند آن‌قدر زیاد می‌شود که نمی‌توان تصویـری اجمالی از آنها داشـت. اینجاسـت که تمرکززدایی ضروری می‌شـود. اما زمانی که تمرکززدایی ضروری می‌شـود، مشکل هماهنگی بروز می‌کند... به موازات آنکه تمرکزگرایی ضروری شـده، چون هیچ‌کـس نمی‌تواند آگاهانه همه ملاحظاتی را که موجب تصمیم افراد بسـیاری می‌شود متوازن سـازد، هماهنگی به‌روشنی از طریق "کنترل آگاهانه" ممکن نخواهد بود، بلکه باید ترتیبی داده شود که اطلاعات لازم بـرای هماهنگـی به هرکدام از دارندگان عاملیت داده شـود تا بر اسـاس آن

تصمیمـــات خود را با دیگران تنظیم کنند. و چـــون جزئیاتی که بر تغییرات دائمی عرضه و تقاضای کالاهای مختلف اثر می‌گذارد هرگز نمی تواند کاملا دانســـته شود یا آن‌قدر ســـریع شناخته نمی‌شود که بشود آنها را تنها با استفاده از یک مرکز تهیه و توزیع کرد، بنابراین، تشکیلاتی برای ثبت مورد نیاز است که به‌طور خودکار همه کنش‌های موثر افراد را ثبت کند و شاخص‌هایش همزمان نتیجه آن ثبت و راهنمای تصمیمات افراد باشد.

این دقیقا کاری اســـت که سیستم قیمت‌ها در نظام رقابتی انجام می‌دهد و هیچ سیستم دیگری حتی قول انجام آن را نمی‌تواند بدهد.[۶]

هایک می‌گوید تمام سیستم‌های اشتراکی – و در این زمینه فاشیسم و کمونیسم مانند یکدیگرنـد– به دنبال این هســـتند که جامعه مدنی را براساس تعریفی سیاسی از "خیر عامه" ســـازمان دهند؛ اما هیچ خیر عامه‌ای به غیر از اهداف خصوصی افراد وجـــود ندارد. حتی طـــرح اینکه برخی از خیرها از بقیه مهم‌ترند، انکار آن اســـت که افراد خیر و صلاح خود را می‌توانند تشـــخیص دهند و این نخســـتین گام در مســـیر خودکامگـــی اســـت. تنها پایه محکم برای آزادی و خوداختیـــاری را منافع فرد فراهم می‌کند. «به رسمیت شناختن اینکه فرد داور نهایی اهداف خود است، و باور به اینکه تا هرجا ممکن است دیدگاه‌های خود او باید حاکم بر کنش‌هایش باشد، جوهر ایستار فردگرا را شکل می‌دهد.»[۷] هرگونه پیشنهادی مبنی بر اینکه جامعه مدنی را می‌توان مطابق با هدفی معیّن ســـازمان داد باید فرضش این باشـــد که توافق بیشتری درباره اهـــداف اجتماعی از آنچه واقعا وجود دارد نیاز هســـت و این عمیقا خطرناک اســـت. مجموعـــه قوانین اخلاقی باز و ناتمام باید راهنمای دولتی شـــود که محتوای اخلاقی نـــدارد و «باید خود را محدود کند به تاســـیس قواعدی که برای شـــرایط عام کاربرد دارد و باید آزادی فرد را در هر چیزی که (عام نیست و) مقید به زمان و مکان است مجاز بداند، زیرا تنها افراد مورد بحث در هر مورد قادر به شناخت کامل شرایط اند و آنهایند که می‌توانند کنش خود را (با آن شناخت) متناسب سازند.»[۸]

دلمشـــغولی هایک به خطرات برنامه‌ریزی، دیـــدن خطرات بازار را برای او ناممکن کرده بود. البته او در این مورد تنها نبود؛ او می‌دانست لیبرالیسم نسبت به تهدیدات خودســـرانه قدرت سیاســـی آگاهی دارد و به خطرات ناشـــی از تمرکـــز ثروت فردی توجه کمتری می‌کند. او برنامه‌ریزی برای تلفیق کمونیســـم با سوسیال دموکراسی و دولت‌های رفاه را محکوم می‌کرد و آن را طوری جلوه می‌داد که انگار اقتصاد کینزی

برادر کوچک‌تر استالینســـیم اســـت. او می‌دانســـت که ترکیب بازار نیرومند و دولت ضعیف همیشـــه سبب نابرابری اقتصادی زیادی می‌شـــود، اما معتقد بود خودکامگی خطـــر اصلی برای آزادی اســـت و باور داشـــت کـــه می‌توان این خطـــر را از بین برد؛ اگـــر تصمیم‌های مربوط به زندگی عمومی (دولتی) با معیار بازار انجام شـــود.[۹] هایک به خوانندگان خود اطمینان می‌دهد که: «بدون شـــک، نابرابری را ســـاده‌تر می‌توان تحمل کرد و بر عزت فرد اثر کمتری دارد، خاصه اگر نه به‌صورت عمدی که به دلیل (کارکرد) نیروهای غیرشخصی پیدا شده باشد.»[۱۰]

هیچ خیر عمومی معتبری جدا از ســـرجمع منافع خصوصی وجود ندارد و «آزادی فردی را نمی‌توان با برتری دادن به یک هدف واحد آشـــتی داد که تمام جامعه برای همیشه باید از آن اطاعت کنند.»[۱۱] جایگاه ممتاز منافع شخصی در تئوری‌های لیبرال جامعه مدنی ســـبب شد که هایک هرگونه تلاشـــی برای نظارت آگاهانه اجتماعی بر فرآیند اقتصادی را محکوم کند. (تعیین) مقررات اقتصادی همیشه با خطر خودکامگی سیاسی همراه است.

از زمان ارســـطو، متفکرین سیاسی حکومت‌های خودکامه (اتوکراسی) را چارچوبی سیاســـی شکل‌گرفته از اســـتبداد، عدم پاســـخگویی و عدم محدودیت (برای حاکم) تعریـــف کرده‌اند. هایـــک آن را به برنامه‌ریزی ربط داد، اما کارل (یوآخیم) فردریش و زبگنیف برژینســـکی عناصری از تئوری کلاســـیک و لیبرالیسم مدرن را گرفتند و در ارائه پرتره‌ای از تمامیت‌خواهی، که متاثر ازجنگ سرد بود، ارائه کردند و نشان دادند که تمامیت‌خواهی ترکیب‌بندی تازه‌ای است از روندهای خاص، نهادها و فرآیندها.[۱۲] تمامیت‌خواهی حکومت خودکامه‌ای اســـت که با مقتضیـــات جامعه تولید انبوه قرن بیســـتم تطابق یافته و مشخصه‌اش تحمیل بی‌وقفه وحدت ایدئولوژیک، همترازسازی (و تلاش برای از بین بردن) تفاوت‌های اجتماعی و سازماندهی مشارکت بالای مردم در خدمت نظام اســـت. آن‌ها نیز، مانند هایک، ریشه این مشکل را در تلاش برای به خدمت گرفتن تکاپوی خودجوش جامعه مدنی در جهت اهدافی از پیش تعیین‌شده می‌بیننـــد. اما بـــر خلاف هایک، که به همـــه برنامه‌ریزی‌ها در غـــرب حمله می‌کرد، فردریش و برژینســـکی موضعی مشـــخصا ضد کمونیســـتی طراحی کردند که دست دولت را برای دخالت در امور اقتصادی باز می‌گذاشـــت. رویکرد آن‌ها با هایک تفاوت داشـــت، چون توجه بیشـــتری به این ایدئولوژی پیچیده انقلابی و تهاجمی داشـــتند کـــه مدعی بود صلاحیت نظـــارت بر تمام جنبه‌های زندگی بشـــری را دارد و حزب-

دولتی قدرتمند آن را ســازمان داده بود، ادعایی همراه با کمپین دائمی ایدئولوژیک و متکی بر وحشــتافکنی تحت حمایت دولت که همه‌جا رســوخ می‌کند و دائما در جســتوجوی وحدت کلمه (بین دولت و جامعه) اســت. انقلابــی که جاه‌طلبی‌های بی‌حدوحصرش به «هر گوشــه و کنار جامعه» دســت انداخته بود، «بنابراین، تغییر دستور روز بود».[۱۳] هیچ قلمرو اجتماعی نمی‌تواند استقلال خود را در شرایط مداخله بی‌وقفــه پــروژه‌ای انقلابــی و بیش‌فعال از نظر سیاســی حفظ کند چــرا که چنین پروژه ای می‌خواهد ســاختار جامعه مدنی را تغییر دهد و طبیعت انســانی را بهبود بخشــد. ابزارهای بســیار بهبودیافته حاکمیت این امکان را ایجاد می‌کرد که اهداف بلندپروازانه‌تری از پروژه‌های انقلابی قبلی در دســتور کار قرار گیرد، مخصوصا وقتی این ابزارها از پشــتیبانی انحصار دولتی در زمینه ارتباطات و روش‌های ســرکوب هم برخوردار باشــد. برای فردریش و برژینســکی ـ و برای لیبرالیسم در دوره جنگ سرد به‌طور کلی ـ فاشیسم و کمونیسم از یک خانواده‌اند.

توانایــی بی‌ســابقه دولت تمامیت‌خــواه، در ترغیب و تنبیه، بــه آن کمک می‌کند تــا «کنتــرل و جهت‌دهی مرکزی تمام اقتصــاد را از طریق هماهنگــی بوروکراتیک شــرکت‌های مســتقل قبلــی» ســازمان دهــد، هماهنگی‌هایی که «معمولا بیشــتر فعالیت‌هــای گروهی و انجمنــی را نیز در بر می‌گیــرد».[۱۴] جاه‌طلبی بی‌حدوحصر و روحیه تهاجمی بی‌رحمانه در تمامیت‌خواهی، چه به صورت صنعتی‌سازی کمونیستی بیان شــود چه صورت جنگ فاشیستی داشــته باشد، قلمرو خوداختیار جامعه مدنی و ســازمان‌های میانجی را در هم می‌کوبــد. منطق تمامیت‌خواهی ایجاب می‌کند که سلطه‌اش را گســترش دهد و قلمروهای هرچه بیشتری را در خود مستحیل سازد و در همه‌جا رسوخ کند. ارسطو، منتسکیو، برک و توکوویل هشدار داده بودند که تمایل به از بین بردن تمایزات و تحمیل اســتانداردهای جهانشمول، سازمان‌های میانجی را کــه از فرد حمایت می‌کنند از بین می‌برد. برای فردریش و برژینســکی، تنها تفاوت شیوه عمل (modus perandi) در تمامیت‌خواهی مدرن عامل آن است: حزب انقلابی که با دولت ترکیب شــده است و بوروکراسی‌ای به‌شدت سیاسی را مستقر می‌سازد و سطحی از کنترل را سازمان می‌دهد که از نظر تاریخی بی‌سابقه است. بنابرین، معرف تمامیت‌خواهی مدرن حزب-دولتی اســت با قدرت مطلق کــه قدرت ایدئولوژی را با نیروی تحمیل ترکیب می‌کند.

فردریش و برژینســکی می‌دانســتند که برنامه‌ریزی اقتصــادی ویژگی دائمی قرن

بیســتم اســت. آن‌ها، برخلاف هایک، در اصول مشکلی با آن نداشــتند؛ آنچه آن‌ها را نگران می‌کرد پروژه کمونیســم برای دگرســازی جامعه مدنی بود. حرکت به‌سوی سیاســی کردن مســائل اقتصادی میراث رژیم‌های خودکامه مدرن است، و به شرط بقا و رشد آنها تبدیل می‌شــود. «برنامه‌ریزی تمامیت‌طلب (توتالیتاریستی) ضرورت انقلابــی همه‌جانبه اســت که ایــن رژیم‌ها آن را بــه راه انداخته اند، بــدون آن این رژیم‌ها به‌ســادگی به هرج‌ومرج تنزل پیدا می‌کنند، و کیفیتی سیاســی است که آن را از برنامه‌ریــزی اقتصادی دموکراتیک متمایز می‌کند.» هایک نمی‌توانســت امکان «برنامه‌ریزی دموکراتیک»[۱۵] را مجاز بداند. اما فردریش و برژینســکی نمی‌خواســتند این‌قدر دست دولت را کوتاه کنند، برای اینکه دولت می‌توانست انسجام اجتماعی را حفظ کند، رشــد اقتصادی را فعال ســازد و به مدیریت جنگ سرد بپردازد. برخلاف "برنامه‌ریــزی دموکراتیــک"، که متخصصان بی‌طرف و غیرسیاســی انجام می‌دادند، تمامیت‌خواهی نمی‌تواند به قلمروهای خوداختیار که حافظ خوداختیاری فرد و داوری او برای (منافع) خود اســت احترام بگــذارد. تمامیت‌خواهی نمی‌تواند به اندازه کافی فاصله بگیرد. دولتی انقلابی با دسترســی به تکنیک‌های پیشرفته بسیج، سازماندهی، ترغیب و تحمیل، وقتی ســرزنده از ایدئولوژی همه‌جاگیر باشد و حزبی ستیزه‌جو آن را ســازمان دهد، به دشمنی خطرناک خاصه برای جامعه مدنی لیبرال و کثرت‌گرایی و خوداختیاری آن تبدیل می‌شــود. تمامیت‌خواهی همیشــه ایده‌آلی بوده اســت که رژیم‌های خودکامه مدرن به دنبــال آن بوده‌اند، اما علی‌رغم قدرت بی‌حدوحصر این رژیم‌ها "جزیره‌های مقاومت"، گرچه منزوی، توانسته‌اند دوام بیاورند:

> علی‌رغم تــلاش تمامیت‌خواهان برای از بین بردن هرچه غیر آنهاســت، گروه‌هایی در ایــن دیکتاتوری‌ها باقی می‌مانند که می‌توانند در برابر حاکمیت تمامیت‌خواهان تا حدودی مقاومت کنند. خانواده، کلیســاها، دانشــگاه‌ها و سایر مراکز دانش فنی، نویسندگان و هنرمندان، در پاسخ به عقلانیت وجودی‌شان، باید، اگر می‌خواهند باقی بمانند، در برابر خواســته‌های تمامیت‌خواهانه مقاومت کنند. همان‌طور که دیده‌ایم، رژیم‌هــای تمامیت‌طلب به دنبال تفرقــه انداختن و حکومت کردن در رادیکال‌ترین و افراطی‌ترین وجه آن هســتند؛ هر انســانی باید برای آنکــه بهترین نتیجه (از نظر رژیم) به دســت آید در برابر یکپارچگی تمامیت‌خواهــان به صورت "ذره" (atom) درآمده باشــد. با ذره‌ای شــدن به این ترتیب مردم با همه تقسیم‌بندی‌های طبیعی خــود به صورت "تــوده" (mass) در می‌آیند و شــهروند تبدیل به انســان توده‌ای

می‌شود. این انسان توده‌ای، این سایه منزوی و مضطرب، آنتی‌تز کامل "انسان عام" در جامعــه کار آزاد اســت. بنابراین، صحبت کردن از رعایای ایــن رژیم‌ها به‌عنوان "شــهروندان" گمراه‌کننده اســت. آن‌ها باشــندگان (آن جامعه) و یا حتی بردگان حــزب حاکم هســتند و تنها می‌توان، حداقل بنا به تعریف دقیق ارســطو از مفهوم شهروندی، "اعضای حزب" را که در اداره جامعه مشارکت می‌کنند حقیقتا شهروند توصیف کرد.[۱۶]

دقیقا روشــن نیســت کــه چرا برخــی از نهادهــای میانجی توانســتند از فشــار تمامیت‌خواهان برای تبدیل آن‌ها بــه ابزار حزب-دولت رهایی یابند. مطمئنا توانایی آن‌ها برای حفظ خود باید بر چیزی قابل توجه‌تر از«عقلانیت وجودی‌شــان» اســتوار باشــد. اگر نهادهای مهمی مانند خانواده، کلیســا، دانشــگاه، و هنر توانستند تاحدی اســتقلال خود را حفظ کنند، شــاید تمامیت‌خواهی آن‌قدرها هم چیره نبود. رشــد انکارناپذیر مراکز قدرت آلترناتیو بعدها ســبب شد بسیاری از شوروی‌شناسان مفهوم تمامیت‌خواهی را رها کنند، اما این مفهوم در اوج جنگ ســرد بسیار رواج داشت. در حقیقت، مدل کلاسیک حزب-دولت انقلابی ـــ که در جامعه مدنی رسوخ می‌کند، آن را خرد می‌کند و بدنه تخریب‌شده‌اش را مجددا سازماندهی می‌کنــــ در مرکز ادعــای نافذ و نخبه‌گرای هانا آرنت قرار دارد که: تمامیت‌خواهی مشــخصه معیّنی از جامعه مدنی بی‌ثبات و انبوه توده‌های ساکن آن است.[۱۷]

نیم قرن جنگ، انقلاب، رکود و بحران ســبب شــد که آرنت نگران شکسته شدن پیوندهای اجتماعی‌ای باشد که هویت طبقاتی قرن نوزدهم با کمک آن جامعه مدنی اروپا را سازمان بخشیده بود. نیروهای بی‌شمار اقتصادی در کار دگرگون‌سازی جهان بودند و عواقب سیاســی ویرانگر تلاش بی‌وقفه آنها در همترازســازی، تمرکزگرایی و رسوخ پیدا کردن او را آزار می‌داد. تحلیل‌های آرنت از خطر تمامیت‌طلبی تهدیدی را که مونتســکیو از ناحیه حاکم خودکامه متوجه استقلال جامعه مدنی می‌دید جابه‌جا کرد. او تهدید را از ناحیه نوعی مدرنیته می‌دید که امکان وجود جامعه مدنی را نفی می‌کرد.

تجزیــه اروپا منادی ظهور مخلوقات منحصربه‌فرد و آسیب‌شناســانه زندگی مدرن بود، یعنی انسان توده‌ای و جامعه توده‌ای. در حالی که جامعه مدنی با تکثر و تفاوت شناخته می‌شد، "جامعه" توده‌ای خالی بود، چراکه ساکنانش با هم پیوندی نداشتند و ذره‌ای شده بودند. «مشخصه اصلی انسانِ توده‌ای بی‌رحمی و عقب‌ماندگی نیست،

بلکــه انــزوا و فقدان روابط عادی اجتماعی اســت.»[۱۸] به نظر آرنــت، تمامیت‌خواهی نتیجه مســتقیم ورود این توده بی‌ریشــه و بی‌طبقه به زندگی عمومی اســت. واحد تمامیت‌خواهی فرد تنها و به‌حاشیه‌رانده‌شــده و خشــمگینی است که جست‌وجوی ثبــات و زندگــی قابــل پیش‌بینی، او را آمــاده می‌کند تا جامعه مدنــی را براندازد و در تلاشــی دیوانه‌وار برای خلق نمونه جدیدی از آن مشــارکت کند. انســان توده‌ای، ازریشه‌کنده‌شده و ازخودبیگانه و منزوی، همان‌قدر که قادر نیست منافع خود را بیان کند، نمی‌تواند حول آنها خود را ســامان بخشد. او نمی‌تواند عقلانی رفتار کند، برای اینکه توانی ندارد تا هیچ منفعت اصیلی را باز شناســد و بر مبنای آن عمل کند. این دلیل ویرانگری عجیب سیاســت در قرن بیستم است. تمامیت‌خواهی برای آن چنین خطرناک و بی‌ثبات اســت که «مستقل از همه کنش‌های قابل برآورد از نظر مادی و نیروی انسانی (عده و عُده) عمل می‌کند و کاملا بیگانه از منافع ملی و بهروزی مردم خود اســت.»[۱۹] جامعه تــوده‌ای ایجاد جامعه مدنی کلاســیک بورژوایی را غیرممکن می‌کند، یعنی آن جامعه‌ای که متشکل از افراد منطقی است که منافع خود را تعقیب می‌کنند چون (می‌دانند) این منافع از آسیب دیگران محفوظ است:

> جنبش‌های تمامیت‌خواهی در جاهایی شکل می‌گیرد که توده‌ها به هر دلیلی تمایل به تشکیلات سیاسی پیدا می‌کنند. توده‌ها را آگاهی نسبت به منافع مشترک به هم پیوند نمی‌دهد و آن گویایی مشخص طبقاتی را هم ندارند که در اهداف تعیین‌شده، محدود و قابل حصول بیان می‌شود. لفظ توده‌ها تنها در مواردی به کار برده می‌شود که ســروکارمان با مردمی اســت که یا صرفا به دلیل تعدادشان و یا بی‌تفاوتی‌شان، یا ترکیبی از هر دو، نمی‌توانند وارد ســازمان‌هایی شوند که براساس منافع مشترک بنا شــده اســت، (مثلا) وارد احزاب سیاسی یا شورای شــهر، انجمن‌های حرفه‌ای و اتحادیه‌ها شــوند. بالقوه، این‌گونه افراد در هر کشــوری وجــود دارند و اکثریت آن گروه‌های بزرگی را تشــکیل می‌دهند که خنثی هســتند و از نظر سیاسی بی‌تفاوت اند و هرگز عضو هیچ حزبی نمی‌شوند و به‌ندرت رای داده‌اند.[۲۰]

بحــران اقتصادی مخصوصا خطرناک اســت، چراکه این افراد بی‌ریشــه را دور هم جمع می‌کند. انسان توده‌ای منافع خود را درک نمی‌کند و نمی‌تواند برای رسیدن به آن نظــم و ترتیبی اتخاذ کند و به همین دلیل می‌تواند برای برنامه‌های ویران‌کننده اجتماعی بســیج شود؛ آنچه آرنت "همبستگی منفی و وحشت آور جدید"[۲۱] می‌نامد. تئــوری اجتماعــی لیبرال همیشــه به دنبال این بوده اســت که سیاســت را با لنگر

محاسبات محلی‌گرایی و منافع شخصی مهار کند. ظهور جنبش‌هایی که می‌کوشیدند نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی را با درمان‌های سیاسی التیام بخشند آرنت را نیز مانند هایک نگران می‌ساخت. مشارکت‌های سیاسی، که به منافع شخصی آنی مربوط نشود، خطرناک است و مشخصه منحصربه‌فرد جامعه توده‌ای است.

تحلیل آرنت از تمایل بی‌پروای تمامیت‌خواهی در شکستن سنت‌ها و بازساختن جامعه مدنی شباهت چشمگیری به حملات برک به انقلاب فرانسه دارد. آرنت تمامیت‌خواهی را خفه کردن سیستماتیک خودانگیختگی معرفی می‌کند. تمایل تمامیت‌خواهی به سلطه کامل، ادعای آن مبنی بر اینکه همه چیز امکان‌پذیر است، گرایشش برای پاک کردن همه تفاوت‌ها، و رفتارش با "بشریت"، به گونه‌ای که انگار با یک فرد واحد طرف است، تمامیت‌خواهی را به سمت حذف تماس‌های مستقل بین مردم و حذف جامعه مدنی می‌برد که این تماس‌ها را ممکن می‌سازد. شاخص تمامیت‌خواهی انزوای سیاسی و تنهایی فردی است و تخریب ساختارهای میانجی جامعه مدنی است که این پدیده را چنین مهاجم می‌کند. از بین بردن تمایز بین جامعه مدنی و دولت مقدمه تهاجم به قلمروهای عرصه عمومی و حریم خصوصی است. «درحالی‌که انزوا تنها به قلمرو سیاسی زندگی مربوط می‌شود، تنهایی به کلّ زندگی انسان مربوط است. حکومت تمامیت‌خواه، مانند بقیه نظام‌های جبار، مطمئنا نمی‌تواند بدون از بین بردن قلمرو عمومی زندگی بقایی داشته باشند، یعنی بدون تخریب ظرفیت‌های سیاسی از راه منزوی ساختن آدمی. اما سلطه تمامیت‌خواهی در قالب دولت، نوع جدیدی است که خود را به این منزوی سازی محدود نمی‌کند و زندگی خصوصی را نیز ویران می‌کند. این سیستم بر تنهایی پایه دارد و بر تجربیاتی که مطلقا متعلق به این دنیا نیست، تجربیاتی که جزو تندروانه‌ترین و خطرناک‌ترین تجربیات آدمی است.[۲۲] آرنت ـ که بیشتر از نابرابری اقتصادی، نگران ظهور سیاست‌های توده‌ای بود ـ تحلیل اجتماعی را به نوستالژی سیاست میانه‌روی و اقتدار تبدیل کرد.

ادبیات شناخت تمامیت‌طلبی، که حاصل کار علوم اجتماعی غرب در سال‌های اولیه جنگ سرد بود، برای تطبیق با شرایط اروپای شرقی استفاده شد و نقش مهمی در کشف دوباره جامعه مدنی داشت. شکست کوشش‌های اصلاح‌طلبانه در ۱۹۵۶ و ۱۹۶۸ روشنفکران ناراضی را به این نتیجه رساند که "سوسیالیسم واقعا موجود" از داخل قابل اصلاح نیست و لازمه تئوری مارکسیسم و پراتیک کمونیسم به‌کارگیری

سیســـتماتیک قدرت دولت برای "تحمیل" به جامعه مدنی اســـت. بسیاری به انتقاد از جامعــه تــوده‌ای پرداختند و نتیجــه گرفتند که تمامیت‌خواهــی عمیقی در قلب مارکسیســـم خانه کرده است؛ «دیدگاه مارکســـی درباره انسان متحد، که بسیار دور است از وعده ترکیب جامعه سیاسی و مدنی، اگر عملی شود، موجب رشد بوروکراسی ســـرطان‌گونه‌ای خواهد بود که در مقام قادر مطلق می‌کوشـــد جامعه مدنی را در هم بشـــکند و فلج سازد و به متروک شـــدن زندگی عمومی (که واقعا به‌درستی توصیف شـــده) منتهی می‌شود و این پیامدهای بســـیار زیادی خواهد داشت.»[۲۳] برخی دیگر حرکت اشتراکی‌سازی و صنعتی کردن در شوروی را مورد ارزیابی مجدد قرار دادند و به این نتیجه رســـیدند که استالینیسم نتیجه گریزناپذیر لنینیسم بوده است. هرچند هنوز بودند کسانی که در کنار مقولات قانون‌سالاری (مشروطه‌خواهی) و کثرت‌گرایی در تحلیل نظم اجتماعی از "تمامیت‌خواهی" اســـتفاده می‌کردند، اما توســـعه‌ای که در برخی جوامع پیشـــرفته‌تر سوسیالیســـتی اتفاق افتاد برخی تحلیلگران غربی را بر آن داشـــت که به‌کلی ایـــن مفهوم را رها کنند. در برخی مـــوارد هم مفهوم "قدرت" به‌ســـادگی بازتعریف شـــد تا این مقوله حفظ شـــود؛ در این بازتعریف، تمامیت‌طلبی ـــــ به‌جای آنکه هم معنای ترور، تهاجم شـــبانه و اردوگاه‌های کار اجباری باشـــدـــــ به معنای نظامی اســـت که «ظرفیت مداوم برای محدود کردن دامنه کنش مســـتقل در هر قلمروی از فعالیت را داشـــته باشد. به عبارت دیگر، مساله به درجه خشونت و تروری که اعمال می‌شـــود مربوط نیســـت. قدرت "تمامیت‌خواه" باقی می‌ماند، حتی وقتی ســـرکوب کمتر آشـــکار اســـت (البته همچنان به‌طور واقعی حاضر اســـت).»[۲۴] تمامیت‌خواهـــی، حال، توصیف‌کننده رابطه‌ای نابرابـــر میان حزب-دولت ایدئولوژیک و جامعه مدنی تکه‌تکه‌شـــده بود حتی وقتی که در جوامع بلوغ‌یافته‌تر سوسیالیستی وحشـــت علنی تا حدود زیادی ناپدید شـــده بود و شروع استقلال قلمروهای مختلف را می‌شـــد دید و میزانی از کثرت‌گرایی در این جوامع مشـــهود بود. با اینهمه، هرقدر تعبیر "تمامیت‌خواهی" در امور بیشـــتری استفاده می‌شد، قدرت توضیح‌دهی آن هم کمتر می‌شد.

رهـــا کردن تدریجی اینهمانـــی میان تمامیت‌خواهی و تـــرور، لزوما، به معنای رها کردن مفهـــوم نبود. تمامیت‌خواهی ممکن اســـت صـــورت بوروکراتیـــک پیدا کرده باشـــد، ولی از دید برخی از ناظران از خودکامگی‌اش کم نشده بود. در این تحلیل‌ها، آنچه سوسیالیســـم تلقی می‌شـــد چیزی بیشتر از کنترل دســـتگاه بوروکراسی دولت

بر سیستم تولید نبود.[۲۵] فرآیند برنامه‌ریزی به‌سادگی ابزاری بود تا ارزش افزوده تولیدشده به دست کارگران در شرکت‌های دولتی به اسم دولت تمام شود. سیستم انگلی «بورژوازی سوسیالیستی»، که صرفا در خدمت خودش بود، موقعیت خود را با تصمیم‌گیری‌هایی محکم می‌کرد که بر همه‌کس تاثیر داشت، اما دشمنی‌اش با جامعه مدنی مانع از این بود که با کسی مشورت کند. سوسیالیسم اروپای شرقی چیزی بیشتر یا کمتر از این نبود: «بیشینه ساختن منابعی که تحت کنترل کامل دستگاه دولت است.»[۲۶] با آنکه وحشت‌افکنی عمدتا از صحنه سیاسی ناپدید شده بود، حزب-دولت کماکان تلاش می‌کرد همه چیز را ذره‌ای سازد و تحت کنترل درآورد. افراد در برابر آن قدرت نداشتند و نمی‌توانستند سازمان پیدا کنند. به‌نحوی پارادوکسی، کاهش نقش وحشت‌افکنی تنها موجب پوشانده شدن دستگاه قدرتمندتر مداخله و تحمیل (دولتی) شد.

اما گفته می‌شد ضعفی بنیادی در قلب پروژه سوسیالیستی وجود دارد. برخی از تئوریسین‌ها، متاثر از هایک، شروع به بررسی بازار کردند، زیرا برای آن‌ها بیش از پیش روشن می‌شد که هیچ بوروکراسی‌ای نمی‌تواند به شیوه‌ای شایسته و سریع به سیگنال‌های بی‌شمار نظم‌های پیچیده اجتماعی واکنش نشان دهد. کمبود همیشگی کالای مصرفی پیامد محتوم کوشش برای «سازماندهی تولید اجتماعی به صورت اصولی از یک مرکز اداری و توسعه آن به نفع این تشکیلات واحد است و تابع قرار دادن آن برای تحقق اصل حداکثر ساختن پایه مادی سلطه آن تشکیلات بر جامعه.»[۲۷] حال گفته می‌شد که سازمان بوروکراتیک جامعه مدنی، با وارونه کردن نظرهگل، در پی خلق کمبود دائمی است تا در مقام «دیکتاتوری بر نیازها» به‌قوت و بی‌رحمانه عمل کند.[۲۸]

برخی از تئوریسین‌های سال‌های ۱۹۸۰، که نمی‌توانستند بر سوءظن خود درباره جامعه مدنی غالب شوند، این نکته را مطرح می‌ساختند که دولت سوسیالیستی باید به این سمت حرکت کند که «تمام روابط اجتماعی غیررسمی و خودجوش را به‌جز خانواده مختل سازد.»[۲۹] تمامیت‌خواهی مدرن حال نوع خاصی از همان پدیدار خیلی آشناست: «جامعه سیاسی یعنی برتری دولت سیاسی بر کل زندگی اجتماعی؛ جامعه ضمیمه‌ای بر دولت در مقام قادر مطلق است، نه آنکه موجودیتی بالنسبه مستقل باشد.»[۳۰] تعهد مارکسیسم به ادغام دولت و جامعه مدنی تبدیل به سیاست خفه کردن جامعه مدنی به نفع تشکیلات حزب-دولت شده بود که جدایی‌اش از

«تنها سرچشـــمه اصیل و مرتبـــط اطلاعات یعنی افراد و انجمن‌های مستقل‌شـــان» یـــادآور توکوویل بود.[۳۱] تمامیت‌خواهی جدیـــد توانایی افراد برای تامین نیازهای خود را ســـلب می‌کند؛ آن‌ها را از بیان خود به شیوه‌ای سازمان‌یافته ناتوان می‌سازد؛ و در مقابل بوروکراسی ـ که خود را با سوءاستفاده از کارگران، کمبود غیرضروری، و خفه کردن نظارت اجتماعی پرورده ساخته ـ درمانده می‌کند. برخلاف امیدهای صمیمانه توکوویل، این *ترس‌های* او درباره آمریکا بود که در اروپای شرقی عینیت یافت، جایی که «درگیری میان دولتی که خواســـتار تمام قدرت اســـت با جامعه مدنی در جریان است. جامعه ممکن است به زنجیر کشیده شود و هیچ سازمان مستقلی در آن اجازه فعالیـــت نیابـــد، اما رفتار غریزی‌اش با ســـماجت باقی می‌مانـــد.»[۳۲] آزادی، اکنون، به حکومتی لیبرال و قانون‌ســـالار نیاز دارد و بازار و توکوویل، تا کنفورمیسم مرگ‌آور و خردکننده و میان‌تهیِ "سوسیالیسم واقعا موجود" را از سر راه بردارد.[۳۳]

"غریزه" مقوله باارزشی برای تحلیل‌های اجتماعی نیست، اما بسیاری از تئوری‌های جامعـــه مدنی، که در ســـال‌های ۱۹۸۰ ظاهر شـــدند، (به‌طور غریزی) اقتباســـی از تئوری‌هـــای قبلی درباره تمامیت‌خواهـــی بودند. برخی ازآنهـــا ویژگی‌های مهمی از توکوویل به تئوری خود می‌افزودند. تقریبا همه آنها، که پایه بر اصول قانون‌ســـالاری لیبرال داشتند، موافق بودند که کاربرد قدرت دولت برای شکل‌دهی به جامعه مدنی بایـــد پایان یابد.[۳۴] برخـــی فکر می‌کردند که آزادی‌های مدنـــی و انجمن‌های میانجی احیاشـــده در جامعه مدنی را می‌توان در محدوده "سوسیالیســـم واقعا موجود" رشد داد. دیگـــران چندان خوش‌بین نبودند. (ولی) همه موافق بودند که باید از تفاوت‌های بنیادی بین اروپای غربی و شـــرقی فراتر رفت. «در یک طرف، آزادی آشـــکار فردی و گروه‌هـــای اجتماعی را داریم که تنها آزادی دیگـــر گروه‌ها آن را محدود می‌کند؛ در طـــرف دیگر، قدرتی مرکزی را می‌بینیم که با هیچ گـــروه یا طبقه‌ای پیوند ندارد، تا حدودی از جامعه جداســـت، و خود را مســـئول کل جامعه می‌داند. این دولت مدرن اســـت.»[۳۵] هدف تمام تئوری‌هایی کـــه در آن دوره ظهور کـــرد تضعیف حزب-دولت بوروکراتیک بود و پاســـخگو کردن هرچه مســـتقیم‌تر آن به صورت‌های سامان‌یافته مردمی در جامعه مدنی.

انقلاب خویشتندار

مخالفت عمیق با دخالت‌های دولت در ادبیات اولیه جامعه مدنی واکنش قابل فهمی

در برابر خصیصه معمول‌شـــده بوروکراتیک در "سوسیالیســـم واقعـــا موجود" بود. اما این ادبیات در شـــرایط ضعف رشـــد یافت و در ابتدا از به چالش کشیدن ساختارهای بنیادی زندگی در اروپای شـــرقی خودداری کرد. تا اواخر دهه ۱۹۷۰، تصویری که در این متون از جامعه مدنی ارائه می‌شـــد «قلمرو فعالیت اجتماعی خوداختیار و ظاهرا غیرسیاسی بود که به دنبال به چالش کشیدن کنترل دولت در اهرم‌های اصلی قدرت نبـــود و، درحقیقت، موقعیت خود را از طریـــق قراردمداری تلویحی با مقامات حزب-دولت حاکم به دست آورده بود.»[۳۶] چنین دیدگاهی به‌طور ضمنی بیانگر این بود که این جوامـــع را دیگر نمی‌توان تمامیت‌خواه توصیف کرد. اگر حکومت حقیقتا زندگی اجتماعـــی را تا حدی که معنای این مفهوم اقتضا می‌کند ســـازمان می‌داد، هیچ‌گونه فعالیت مستقلی ممکن نبود، حتی اگر مستقیما مشخصه سیاسی نداشتند. این ایده کـــه اتحادیه‌های کارگری خوداختیار، جنبش‌های اجتماعی جدید، فوروم‌های مدنی، لیگ‌های حقوق بشـــر و بقیه ســـازمان‌های "جامعه مدنی سوسیالیستی" می‌توانند با دولت به توافقی برسند، به‌طور ضمنی اشاره‌ای به این داشت که جامعه مدنی می‌تواند جـــدا از کنترل دولت تئوریزه شـــود و اذعان به این بود که مراکز قدرت مســـتقل در جوامع بلوغ‌یافته سوسیالیستی در حال رشد هستند.

درحقیقت، "سودمندی توتالیتاریســـم" به‌صورتی روزافزون مساله‌ساز شده بود. تا اواخـــر دهـــه ۱۹۶۰، دو ادعای مهم که تئوریســـین‌ها مطرح کـــرده بودند زیر حمله مـــداوم نقد بود؛ یکی اینکه روابط اجتماعی افراد چنان ذره‌ای شـــده که قابل مرمت نیســـت و دیگر اینکه زندگی خوداختیار سیاســـی و اجتماعی غیرممکن است. مفهوم ساده‌انگارانه‌ای مانند اینکه منافع مستقل (از دولت) را نمی‌توان در جامعه سوسیالیست ســـازمان داد، یا حزب کمونیست دســـتگاه بی‌انعطاف خشونت خودسرانه و بی‌تفاوتی بوروکراتیک اســـت، و اینکه حکومت همه جنبه‌های زندگی اجتماعی و شخصی افراد را تحت کنترل دارد، به‌تدریج کنار گذاشـــته شد. جای این مفاهیم را مدل خاصی از کثرت‌گرایی به سبک اتحاد شوروی گرفت. برخی دانشوران تا آنجا پیش رفتند که به آزمون مجدد دوران استالین پرداختند تا میزان تعجب‌آوری از فعالیت‌های غیر دولتی وغیر حزبی در آن دوره را آشکار سازند. با این حساب، "جامعه مدنی" هرگز در روسیه نمرده بود، حتی در اوج استالینیسم. به موازات آنکه "همزیستی مسالمت‌آمیز" (بین شـــرق و غرب) جایگزین دشمنی بی‌حدوحصر اوائل جنگ سرد شد، شماری دیگر از تحلیلگران اصرار داشتند که بگویند اتحاد شوروی مانند سایرجوامع مدرن شده است

و نشــانه‌هایی دیده می‌شود که فرهنگ سیاسی باز به‌طوری فزاینده رو به رشد است و تا حدودی اســتقلال از حزب کمونیســت به وجود آورده اســت. دولت کمونیستی مطمئنــا فعال‌تــر ومداخله‌گرتر از دولت‌هــای غربی بود و حزب هنــوز فعالیت‌های عمومی را در مرزهای تنگی محصورکرده بود، ولی زندگی شخصی حذف نشده بود و شبکه‌هایی از انجمن‌های مدنی نسبتا آزادانه رشد می‌یافتند. کمونیسم سبک مجاری موســوم به "کمونیسم گولاشــی (یا کاداری)"* که مورد علاقه نیکیتا خروشچف بود و علاقه روزافزونی به بازار سوسیالیســتی داشــت، به همراه گشــایش غیررسمی به آنچه کمونیسم اروپایی (یوروکمونیسم) نام گرفت، هر دو، بازتاب‌دهنده و هم مشوق تمایزطلبی در جامعه شــوروی بود و ســبب پیدایی تحلیل‌هایی در غرب شــد که به روابــط توام با مصالحه و مذاکره بین مراکز قدرتی توجه داشــتند که نقش خود را با اســتقلال فزاینده‌ای از حزب و دولت ایفا می‌کردند. همزیســتی نه‌چندان آسان بین اصلاحات بازار و ســاختار سیاســی ارتدکس، از قرار، سبب تشویق نوعی تفکیک بین اقتصاد و سیاست شد که از ویژگی‌های جوامع سرمایه‌داری است. دولت کمتر و کمتر می‌توانســت جامعه‌ای را که مرتبا پیچیده‌تر می‌شــد هدایت کند و سلسله واحدی از اهداف اجتماعی را جا بیندازد. ســازمان‌های میانجــی و جدال برای منافع ویژه وارد سوسیالیســم شــده بود، آن هم به‌خاطر پیچیدگی‌ای که همراه رشد اقتصادی بود و تمایزطلبی‌ای که از روی کردن سوسیالیسم به بازار ناشی می‌شد.[۳۷]

عناصری از این تحلیل‌ها به اروپای شرقی نیز تعمیم داده شد. برخی از پژوهشگران اســتدلال می‌کردند که در جوامع سوسیالیســتی واقعا موجود، فضای بسیار بیشتری برای فعالیت‌های عمومی مســتقل (از دولت) از آنچه عموما در غرب تصور می‌شــود وجود دارد و نیروهایی اجتماعی را می‌شناســاندند که مشوق سازمان و بیان مستقل بودند. آموزش و پرورش، شهرنشینی، گسترش ارتباطات، سفرهای خارجی و افزایش ثــروت موجــب پیدایش مراکزی از قدرت عمومی و خصوصی شــده بود که تا حدی برخوردار از استقلال از حزب-دولت بودند. عناصر مهم سیاست‌های رسمی هم همان اثر را داشــت. برای نمونه، تعهد عمومی به سوادآموزی و تحصیل توده‌ها صورت‌هایی از رشــد فرهنگی و فکری را موجب می‌شد که جدا از نهادهای رسمی بودند و تحمل هم می‌شدند. ابراز عقیده مســتقل از دولت پیش‌بینی نمی‌شد، ولی محصول ضمنی تعهــدی اصیل برای گســترش فرهنــگ در بین عموم مردم بود که ناخوشــایند هم

* Goulash communism (Kadarism)

تلقی نمی‌شد.[۳۸] در سطحی کلی‌تر، برخی از تحلیلگران فکر می‌کردند که بوروکراسی خرسـند سوسیالیسـتی، که حاضر شده اسـت از پروژه دگرگون‌سازی جامعه مدنی دسـت بردارد، می‌تواند فعالیت‌های خودانگیخته (و مردمی) بیشتری را از آنچه قبلا ممکن بود تحمل کند.

یکـی از نکات اولیه‌ای که درباره رشـد عناصری از "جامعه مدنی سوسیالیسـتی" مطرح شـد، با روشـنفکران (intelligentsia) به‌مثابه طبقــه‌ای با حقوق خاص خود برخــورد می‌کرد و نشــان می‌داد آن‌ها طوری از بوروکراسـی حزب-دولت اسـتفاده می‌کنند که نماینده منافع عموم باشـد. صنعتی‌سـازی، ثروت، شهرنشینی، آرامش اجتماعی، آموزش و پرورش و بقیه دسـتاوردهایی که در آنها تردید نبود، پایان‌بخش بسـیج‌های بی‌پایان و "کار به سـبک کمپینی" در اتحاد شـوروی بـود. حال معنی سوسیالیسم هماهنگی‌های کسالت‌بار بین بوروکراسی‌های مختلف بود ـــ ماموریتی که به عناصر تکنوکرات طبقه حاکمه جدید اعطا شـده بود. کوشـش‌های قبلی برای سیاسـی کردن تمام جوانب زندگی، دیگر نه ضروری بود، نه مطلوب و ممکن. انگیزه انقلابی اولیه بر بازسـازی جامعه مدنـی، آن‌گونه که مارکس آن را توصیف کرده بود و هدف آن خلق "انسـان طراز نوین" بود، متروک شده بود، اما نوع دیگری از جامعه مدنی دیده می‌شد که برانگیختن انجمن‌های مستقل توکوویلی را اساس قرار می‌داد. معنی سوسیالیسـم اکنون کار روزانه و دنیوی و بی‌تردید غیرانقلابی در سـازماندهی و مدیریت بود. «در دوران پس از اسـتالین، سیاست دیگر از درِ خانه شهروندان وارد نمی‌شـد؛ پیک انقلاب که زنگ در خانه را مـی‌زد جایش را به صفحه تلویزیون داده بود. همه برنامه سیاسی‌سـازی زندگی روزمره به پایان رسـیده بود و حرمت زندگی خصوصی اعاده شـد. دیگر سـاعات کار فقط برای کار اسـت و نه برای سیاست و در وقت فراغتتان می‌توانید هر کاری که دوسـت دارید انجام دهید.»[۳۹] در این قرائت از سوسیالیسـم، سیاست عقب‌نشینی کرده بود؛ اهداف دولت فروتنانه و عادی شده بود و انواع باشگاه‌ها و نیز انجمن‌های مختلف تشکیل شدند تا آن فاصله‌ای را پر کنند که با ترک قطعی تعهد پیشـین به دگرگشت جامعه مدنی به وجود آمده بود. شهروندان در نظام‌های "سوسیالیسـم بوروکراتیک" مانند همتایان خود در جوامع غربی عمیقا غیرسیاسی شده بودند و به دنیای خصوصی خود بازگشته بودند.

به نظرمی‌رسـید که رویدادهای لهسـتان رویکرد کثرت‌گرا را تایید کرده باشـد و گمان‌های سابق درباره ریشـه گرفتن سازمان‌های میانجی جامعه مدنی را هم تایید

می‌کند. جنبش اعتراضی نیرومندی آنچه را پیشـــتر رشـــد یافته بود جهت داد و آن را در قالب اولین تئوری منســـجم جامعه مدنی در اروپای شـــرقی فشـــرده ســـاخت. تصمیـــم قبلـــی درباره اشـــتراکی نکردن کشـــاورزی، قدرت قابل ملاحظه کلیســـای کاتولیک (لهســـتان)، نفوذ گسترده روشنفکران و ناکامی "بهار پراگ" در ۱۹۶۸ برای دموکراتیک کردن سیاســـت‌های سوسیالیستی، بسیاری از روشنفکران را تشویق کرد تا توجه خود را به "جامعه" معطوف کنند. یک سلســـله تظاهرات کارگری در ۱۹۷۰، ظهور جنبش حقوق بشـــر در نیمه دهـــه ۷۰، اتحاد روزافـــزون و موثر بین کارگران سرخورده و روشـــنفکران ناراضی به اســـتراتژی جدیدی برای شکل‌دهی اپوزیسیون زبان‌آور و تمایزطلب در لهستان انجامید.[۴۰]

ســـخنگویان اپوزیســـیون لهســـتان، که مراقب بودند تندروی نکنند، می‌خواستند اپوزیســـیون از نظر سیاسی ضد رژیم تلقی نشـــود. "این جامعه‌ای که به دست مردم ســـازمان یافته بود" به‌جای حمله مســـتقیم به دولت به دنبال محدود کردن حزب-دولت بود تا به خارج از قلمرو "متناســـب" خود دست‌اندازی نکند. سازمان‌دهندگان توجه خود را بـــه اتحادیه‌های کارگری، گروه‌های دانشـــجویی، انجمن‌های فرهنگی، کمیته‌هـــای کارگری، انتشـــارات زیرزمینی (samizdat) و "دانشـــگاه‌های ســـیار"* معطوف کرده بودند و به دنبال این بودند که حوزه فعالیت‌های مســـتقلی را از پایین ســـازمان دهند. جنبشی که آگاهانه خویشـــتنداری می‌کرد کوشید تا با زحمت زیاد فضایـــی برای فعالیت‌هـــای محلی به وجود آورد و درعین‌حـــال مراقب بود که برتری حزب کارگران متحد لهستان را به چالش نگیرد و یا به مخالفت با وجه سوسیالیستی اقتصاد نپردازد. در اواخر دهه ۱۹۷۰، ســـازمان‌های مردمی و مســـتقلی مشـــغول کار بودند تا رابطه بین دولت و "جامعه مدنی" را دگرگون سازند.

به‌زودی، مخالفت آشـــکار با مداخله‌گرایی دولت به مشـــخصه بیشتر متون جنبش تبدیل شـــد. تئوری‌های جامعه مدنی با استناد به آگاهی لیبرالیسم کلاسیک از خطر قدرت سیاسی متمرکز و غیرپاسخگو شروع به طرح این مساله کردند که دموکراسی مخالف منطق (این نوع) دولت مدرن بوده اســـت. برخی از سخنگویان این تئوری‌ها، بـــی آنکه تردیدی به خود راه دهند، تصور می‌کردند که نظم موجود و "جامعه مدنی

* دانشـــگاه‌های «سیار» یا «شناور» دانشـــگاه‌هایی زیرزمینی بود که پیشتر در لهستان، از سال‌های ۱۸۸۵ تا ۱۹۰۵ و باز هم زیر ســـلطه روســـیه آن زمان، شـــایع بود و در نیمه دوم دهه ۱۹۷۰ میلادی احیا شد. - و.

سوسیالیســـت" را می‌تــوان در این تئوری‌ها جای داد، اما بــه‌زودی توهم خود را در پروردن چنین امیدی پایان دادند. ادبیات مخالف همزمان با اعتراضات به خودسری‌ها و بوروکراتیک‌ســازی زندگی روزمره لهستانی‌ها شکل گرفته بود و مراقب بود موجب مطرح شدن این نکته نشود که بازسازی جامعه مدنی بازگشت سرمایه‌داری را تقویت می‌کنــد. اما حفــظ این تصور غیرواقعی هم مشــکل بود که بــازار و "جامعه مدنی" می‌توانند جدا از یکدیگر در نظر گرفته شوند. "جامعه مدنی" به‌زودی معنایی فراتر از جامعه‌ای دموکراتیک که به دست مردم سازمان می یابد، پیدا کرد.

آدام میچنیک (Adam Michnik) جامعه مدنی را با اپوزیســیونی "خویشــتندار" مشخص می‌کرد و این پیشنهاد مهم را مطرح ساخت که سازمان‌دهندگان تلاش‌های خود را بر اســتقرار فعالیت‌های اصیل دموکراتیک در انجمن‌های داوطلبانه غیردولتی متمرکز کنند. تلاش‌های پیشــین برای اصلاحات سیاسی گرایش به این داشتند که از مراکز قدرت سیاســی مطالبه کنند و حزب را به‌عنوان منبع مشروع اقتدار سیاسی قبول داشتند.[۴۱] اما با شکست این تلاش‌ها، به مجموعه تاکتیک‌های جدیدی نیاز بود که بر ســازماندهی دقیقی از پایین تاکید داشت و خلق محیط‌های دائمی برای بحث و نقد. حال هدف اپوزیســیون «احیای مجدد حیات مدنی در شــرایط دشوار لهستان بود». گفته می‌شــد دموکراســی نیاز به سازماندهی به دست مردم و گسترش جامعه مدنی دارد و شــماری از تئوریســین‌ها معتقد بودند که این‌گونــه فعالیت‌ها باید از موضع اپوزیســیونی باشــد. لهستان درگیر تنشــی کمابیش مداوم بین رژیم سیاسی و "جامعه" بود، تنشــی که قرار بود دموکراســی سیاســی را وارد سوسیالیسم کند.[۴۲] مطالبات پیشین از دولت به جایی نرسیده بود؛ میچنیک معتقد بود که «تنها سیاست برای ناراضیان در اروپای شــرقی، تلاش بی‌وقفه برای اصلاحات و برای تحولی اســت که آزادی‌های مدنی گســترش یابد و احترام به حقوق بشــر تضمین شود.»[۴۳] جامعه مدنی می‌تواند مکانی برای رشــد تجدیدنظرطلبی در پروژه سوسیالیسم در چارچوب قانون اساسی باشد. میچنیک با استناد به شورش لهستان در سال ۱۹۵۶ و بهار پراگ در ســال ۱۹۶۸، که در پی به وجود آوردن "سوسیالیســمی با چهره انسانی" بودند، استراتژی کثرت‌گرایی را طراحی کرد که مدیون توکوویل و دیگران بود و موثر بودن آن در رویدادهای آینده ثابت شد:

> آنچه اپوزیسیون امروز را متمایز می‌کند... اعتقاد راسخی است به اینکه چنان برنامه تحولی باید خطابش به افکار عمومی مستقل باشد و نه فقط به مقامات تمامیت‌خواه.

این برنامه به جای اینکه نقش سـوفلور را بـازی کند و به دولت بگوید چگونه خود را اصـلاح کـن، باید به جامعه بگوید چگونه عمل کن. تا آنجا که به حکومت مربوط می‌شـود، هیچ توصیه‌ای روشـن‌تر از آن نیست که با فشـار اجتماعی از پایین وارد شود.[۴۴]

تمـام مشـارکت‌کنندگان در وقایع لهسـتان نظـر میچنیک را تکـرار کردند که دموکراسـی نیازمند دفاع از "جامعه مدنی" در برابر دولت است. آن‌ها، برای اینکه به خرابکاری متهم نشوند، بر این نکته تاکید داشتند که سازمان‌های داوطلبانه‌ای که از آن حرف می‌زنند مسـتقل از بازار اسـت و به معنای احیای سرمایه‌داری نیست.[۴۵] اما بتدریج این نکته روشن شد که این نظر که جامعه مدنی را بتوان در صورت قلمروی عمومـی، غیردولتـی و جـدا از بازار تئوریزه کرد مشـکلات فزاینـده ایجاد می‌کند. به‌علاوه، اینکه اجزای تشکیل‌دهنده چنین جامعه‌ای چیست ناروشن بود. یک رویکرد سندیکالیسـتی بـر این نظر بود کـه جامعه مدنی از "جنبش‌هـای نوین اجتماعی" تشکیل شـده است که مستقل از دولت ظهور کرده‌اند و هیچ رابطه‌ای با بازار ندارند و توانسـته‌اند هسته جامعه "خودگردان" (self-managing) را هم در غرب و هم در شـرق شـکل دهند. بقیه هم دیدگاه کلاسیک توکوویل را پذیرفتند و به‌سادگی بازار را نادیده گرفتند. تا میانه دهه ۱۹۸۰، اغلب سـخنگویان جنبش اشاره می‌کردند که اپوزیسـیون دموکراتیک نقبی به درون جامعه زده است تا قلمرو فعالیتی را به وجود آورد که از سیاست مصون باشد. اما امیدهای اولیه که جامعه مدنی اصلاحی می‌تواند با دولتی تک‌حزبی و اقتصادی سوسیالیستی همزیستی داشته باشد به‌تدریج به یاس گرایید. مصالحه موقت گدانسـک ـ که بین جنبش همبسـتگی لهستان و دولت در ۱۹۸۰ صورت گرفـت ـ تاکید می‌کرد که "جامعه" نقش رهبری حزب را می‌پذیرد و تصمیم گرفته است به دنبال قدرت سیاسی نباشد. میچنیک نوشت: «برای نخستین بار، مقاماتی سـازمان‌یافته با جامعه‌ای سـازمان‌یافته پیمان بسـتند. توافق منجر به ایجاد اتحادیه‌های کارگری مستقل از دولت می‌شد که تعهد کرده بودند برای تسخیر قدرت سیاسی تلاش نکنند.» اما هرکسی می‌دانست که توافقات گدانسگ مصالحه‌ای موقت بین دو برداشـت ضد یکدیگر از جامعه مدنی اسـت. مقاومت کلیسـا دربرابر آتئیسم رسمی، مقاومت روسـتاها دربرابر اشتراکی کردن، و مقاومت روشنفکران در برابر سانسور، حداقل برای مدتی، راه را برای کارگران باز کرد تا خود را سازمان دهند. «مایه اصلی رشـد خودجوش اتحادیه کارگری مسـتقل و خوداختیار "همبسـتگی"

احیـــای پیوندهای اجتماعی، ســـازمان‌دهی مردمی با هدف تضمیـــن دفاع از حقوق کارگـــران و حقوق مدنـــی و ملی بود. برای نخســـتین بار در تاریـــخ حاکمیت حزب کمونیســـت در لهســـتان، "جامعه مدنی" احیا شـــد و با دولت به مصالحه رسید.»[۴۶] دراوائل ســـال‌های ۱۹۸۰، «انقلاب خویشتندار جامعه مدنی در مقابل دولت» خود را مقید کرده بود تا قدرت خودسرانه دولت را محدود کند و به نوعی همزیستی شکننده با دستگاه‌های سیاسی ضعیف‌شده اما متخاصم رسیده بود.[۴۷]

رویدادهای اتحاد شـــوروی ظاهرا تائید می‌کرد که جامعه مدنی توکوویلی متشکل از ســـازمان‌های خوداختیـــار می‌تواند در محیط سوسیالیســـتی رشـــد کند. افزایش شهرنشـــینی، دگرگون‌سازی روستاها، رشد باسوادی و آموزش و پرورش توده‌ای، کم شدن علاقه به سیاست، رشد آهسته اقتصاد "زیرزمینی"، توسعه صورت‌های "افقی" ارتباطـــات مانند اتومبیل و رادیو و مواردی از این شـــمار، که نشـــانگر نظم اجتماعی به‌بلوغ‌رسیده‌ای بود، به وضعیتی منجر شد که «*پراودا* روزنامه حزب کمونیست اذعان کـــرد بیـــش از ۳۰ هزار انجمن داوطلبانـــه مردمی و غیررســـمی (neformaly) خود را وقـــف تلاش‌هـــای گوناگون مدنی کرده‌انـــد.»[۴۸] در آن زمان، تفکـــری رایج بود که اصلاحات سیاســـی میخائیل گورباچف را تلاش ســـاعت آخر برای "رهاسازی" انرژی جامعه مدنی می‌دانســـت؛ جامعه‌ای که به شکلی در شرایط اقتصاد دستوری و دولت یک‌حزبی رشـــد یافته بود، اما بوروکراســـی محافظه‌کار آن را مهار می ساخت. به نظر می‌رســـید که گورباچف مانند همتایان خود در اروپای شـــرقی دموکراسی سیاسی را قدم اول برای نوســـازی سوسیالیسم می‌دانســـت؛ چیزی که چندان فرقی با سوسیال دموکراسی کلاســـیک نداشت. گورباچف می‌دانست که توســـعه بیشتر جامعه مدنی اتحاد شـــوروی بـــدون کاهش کنترل سیاســـی غیرممکن خواهد بـــود، چراکه دولت ضعیف‌شـــده اتحاد شـــوروی به‌طوری فزاینده از هدایت توســـعه اجتماعی و سیاسی ناتوان بود. "انقلاب از بالا" دیگر ممکن نبود و به نظر می‌رسید که گورباچف صادقانه به نوعی "کثرت‌گرایی سوسیالیســـتی" معتقد اســـت که متکی بـــر اصلاحات بازار و "آزادســـازی جامعه مدنی" است. جامعه اتحاد شوروی که موفقیت‌هایش را به‌زحمت کســـب می‌کرد و از شکســـت‌هایش به‌زحمت افتاده بود و با ســـازمان‌دهی دستوری نیروهای تولیدش تحول یافته بود، دیگر نمی‌توانست با استفاده ازبرنامه‌ریزی متمرکز

سیاســی اداره شود. گلاسنوست* باید به پرســترویکا** منجر می‌شد؛ دموکراسی در سیاست باید به دموکراسی در جامعه مدنی می‌رسید.[۴۹]

مهم نبود که این توسعه‌ها چقدر امیدبخش به نظر می‌رسیدند؛ به‌زودی روشن شد که دشــمنی عمیق با دولت که خصیصه دموکراسی و جامعه مدنی در اروپای شرقی اســت نهایتا در را به روی بازار باز خواهد کرد. ثابت شد که غیرممکن است بتوان به "جامعه مدنی سوسیالیســتی" جدا از منطق سرمایه‌داری فکر کرد. آزادی‌های مدنی و حمایت‌هــای قانون اساســی، به‌طور ذاتی، مخالف برنامه‌ریــزی اقتصادی و نظارت دموکراتیک بر بازار نیســتند، اما اروپای شــرقی‌ها نمی‌توانستند راه خود را مستقلا و با مذاکره از میان شــرایط سیاســی و تئوریک پیچیده اروپای شــرقی باز کنند. البته برای رعایت انصاف در حق آن‌ها باید گفت که آن‌ها (در این شیوه تفکر) تنها نبودند. نیاتشــان هرچــه بود، به‌زودی ثابت شــد که جامعــه مدنی مورد نظــر آن‌ها قادر به همزیستی با "سوسیالیسم واقعا موجود" نیست.

رسیدن به آخر خط

هدف اولیه کثرت‌گرایی سوسیالیســم موجب شد که سخنگویان ناراضیان پروژه خود را "ســازماندهی جامعه به دست خود جامعه" تعریف کنند. اما تعهد آن‌ها به فرآیند "خویشتنداری"، که مانع از به چالش کشیدن مستقیم امتیازات حزب- دولت می‌شد، با عمق گرفتن بحران در اروپای شرقی کمرنگ شد. انکار صریح و روزافزون این نکته که هر گروه اجتماعی می‌تواند منافع کلی (جهانشمول) را نمایندگی کند، سبب شد میچنیک متذکر شــود که در لهســتان «ثباتی که درنتیجه توافق با خواســت حزب حاصل شــده اســت، به معنای آرامش دموکراتیکی نیست که نتیجه تجدید مصالحه مــداوم بین عناصر مختلف جامعه اســت.»[۵۰] دعوت قبلی او برای دور شــدن ازدولت در این نظر او تکرار می‌شــود که دیگر توافق بین "جامعه" مقتدر و مقامات سیاســی معنی ندارد، بلکه «توافقی است که جامعه باید با (اعضای) خود جامعه انجام دهد.»[۵۱] در تمــام منطقه (اروپای شــرقی)، جامعــه مدنی صراحتا با اپوزیســیون یکی گرفته می‌شد. امکان داشت که مصالحه‌ای موقتی میان جامعه مدنی با دولتی که هر روز از

* Glasnost به روسی یعنی همصدایی

** Perestroika به روسی یعنی بازسازی

مشروعیتش کاسته می‌شد برقرار شود، اما وظیفه فوری «توافق جامعه با خودش بود، فارغ از هر توافقی میان جامعه با قدرت دولتی.»[۵۲] این بدان معنا بود که جامعه ناگزیر اســت مطالبات "خودش" را سامان دهد و اولویت‌های "خودش" را در زمینه مسکن، بهداشــت و آموزش تعیین کند. دیر یا زود این خواســته‌ها به دولت ارائه می‌شد، اما در این مرحله معنی جامعه مدنی شــبکه‌ای مستقل از ارتباطات، آموزش و اطلاعات بود. اینکه چگونه جامعه باید در غیاب نهادهای سیاسی و حتی بدون تئوری منسجم سیاسی درباره این موارد بحث کند، اولویت‌بندی کند و مطالبات "خودش" را عرضه دارد مســئله‌ای بود که باید در آینده روشــن می‌شد. در این مرحله، آنچه روشن بود این بود که جامعه مدنی متشکل از سازمان‌های داوطلب و جنبش‌های اجتماعی باید در برابر دولت مقاومت کند، بدون اینکه آشکارا آن را به مبارزه بطلبد.[۵۳]

بــه‌زودی تئوری سیاســی مشــخصا لیبرالی از راه رســید؛ بیشــتر در واکنش به درخواست طبقه حاکمه که باید به "نقش رهبری" آن‌ها احترام گذاشته شود. واسلاو هاول، در انتقادی که قدمت طرح آن به آغاز انقلاب روســیه می‌رســید، سوسیالیسم را با شــعارگرایی توخالی‌ای برابر دانســت که مقوله‌های سیاســی را به‌طور قالبی به زمینه‌هایی گســترش می‌دهد کــه به آن ربطی ندارد، و سیاســتمداران مداخله‌گر و بوروکرات‌های متجاوزش آزادی بس اندکی برای مردم قائل هستند. به گفته او، تنها وظیفه شایســته دولت دفاع از پایه‌های نهادین جامعه‌ای مدنی است که غیرسیاسی، مســتقل، کثرت‌گرا و ســامان‌ده خود باشــد. هر چیزی غیر از ایــن تهدیدی مرگبار برای خوداختیاری فردی و ســلامت اجتماعی است. این گرایش فکری که از آغاز در ادبیات جامعه مدنی حضور تلویحی داشــت، به‌زودی وارد این بحث شــد که چگونه خوداختیاری فردی را می‌توان با کمک دموکراسی سیاسی، آزادی مدنی و حاکمیت قانون محافظت کرد.[۵۴]

برخی از تئوریســین‌ها معتقد بودند ریشــه مصنوعی سوسیالیســم اروپای شرقی توضیح‌دهنده به هم خوردن ساختار اجتماعی در کشورهای این منطقه است. جنگ جهانی دوم سیر طبیعی ســرمایه‌داری دموکراتیک در اروپای شرقی را مختل کرد و کنفرانس یالتا* مدل دولتمدار اتحاد شــوروی را بر محیط آنها تحمیل کرد که با آن ســازگاری نداشت. الزامات سیاست جهانی موجب شد ســاختارهایی مصنوعی برای مدت‌هــای طولانــی در این منطقه حفظ شــوند، اما «پویایی درونــی جامعه بیش از

* کنفرانسی که میان سران آمریکا و شوروی و بریتانیا در فوریه ۱۹۴۵ برگزار شد.

پیش از محدوده این نهادها بیرون می‌رفت؛ نهادهایی که رشد اقتصادی و سرزندگی دموکراتیک و خواســت‌های استقلال شــخصی را خفه می‌کردند.»[۵۵] بقیه اروپا را هم دیگر نمی‌شــد نادیده گرفت و برای جامعه مدنی ســالم باید توافق یالتا کنار گذاشته می‌شــد. اگر این کار نیازمند انحلال پیمان ورشــو و اتحاد اروپا بود، "ضد سیاســت" باید «سیاســت را در جای خود می‌نشاند و مطمئن می‌شــد همانجا می‌مانَد و هرگز از وظیفــه خود که حمایــت از قواعد بازی جامعه مدنی و پالایش آنهاســت پا فراتر نمی‌گذارد. ضد سیاست منشِ جامعه مدنی است و جامعه مدنی آنتی‌تز جامعه نظامی اســت.»[۵۶] شــورش جامعه مدنی بر ضد سیاست بیش‌فعال سوسیالیسم حال دولت را موظف می‌ســاخت مسئولیت ســنتی لیبرالی را در استقرار حاکمیت قانون و دفاع از نهادهای جامعه‌ی مبتنی بر بازار برعهده گیرد. «دســتگاه‌های رسمی به‌تدریج نسبت بــه واقعیت، هم در اقتصاد و هم فرهنگ، آگاهی پیدا می‌کردند و از سیســتم واقعی ارزش‌ها و بازار و افکار عمومی هدایت‌نشده هم آگاه می‌شدند.»[۵۷]

اگــر بازار در قلب جامعه مدنی قرار گیرد، "ضد سیاســت" تئوری لیبرالی دولت را خلق خواهد کرد. «دولت می‌تواند حامی جامعه مدنی باشــد و در خدمت بیان منافع آن باشد؛ در حقیقت این چیزها کار دولت است».[۵۸] تنها راه حمایت از جامعه مدنی، حفاظت از خوداختیاری فردی، و کنترل گرایش حزب-دولت برای سیاسی کردن هر چیزی رها کردن مارکسیســم بود و اعاده آن تمایز کهن لیبرالی بین دولت و جامعه. «دولت موضوعات و سوالات و تصمیمات بی‌شماری را به سیاست می‌کشاند که هیچ ربطی به سیاســت ندارند، مثل مســائل خصوصی (شهروندان) و سوالات تکنیکی که در تحلیــل نهایی دولت را با آن کاری نیســت.»[۵۹] هاول از نمونــه‌ای یاد می‌کند که وضع اسفناک یک گروه موسیقی آلترناتیو راک‌اندرول او را به رویارویی مستقیم‌تری با رژیم چک کشــاند. دیگر کنشگران نیز این نکته کاملا یمنطقی را مطرح می‌کردند که یک جامعه مدنی بهنجار نیازمند آن اســت که حوزه‌هایی مانند علوم، موســیقی، مذهب و دامداری آزاد از «آسیب‌شناســی متورم دولت سیاســی» باشد.[۶۰] همه چیز قابلیت سیاســی شــدن ندارد، یا راه حلی سیاسی ندارد. هاول می‌گفت: «من طرفدار سیاســت‌های ضد سیاست هستم، یعنی سیاســتی که تکنولوژی قدرت و به خدمت گرفتن دیگران یا تکنولوژی حکومت سایبرنتیک بر بشر و یا هنر جلب منفعت نیست، بلکه یکی از راه‌هایی اســت که می‌توان با آن زندگی معنی‌دار را جست‌وجو کرد و به آن رسید و از مردم حمایت کرد و به آن‌ها خدمت کرد. من طرفدار سیاست به‌مثابه

اخلاق عملی هستم یعنی به‌عنوان خدمت به حقیقت و امری اساسا انسانی و مراقبتی از همنوعان خود که با معیار انسانی بودن سنجیده شود.»[۶۱] مخالفت اومانیستی با "دولت‌سالاری" محور جامعه مدنی اپوزیسیونی در بیشتر اروپای شرقی باقی ماند، اما همه پتانسیل‌های آن به اندازه پتانسیل‌هایی که هاول بیان می‌کرد ناروشن نبود:

> برای اینکه سیاست مانند سیل همه جوانب زندگی ما را فرا گرفته است، من مایلم که این سیل متوقف شود. ما باید زندگی خود را غیرسیاسی کنیم و آن را از سیاست مانند مرضی مسری رهایی بخشیم. ما باید امور زندگی روزانه خود را از ملاحظات سیاسی خالی کنیم. من می‌خواهم که دولت وظیفه‌ای را که از آن انتظار می‌رود انجام دهد و خوب هم انجام بدهد، اما نباید کارهایی را انجام دهد که وظیفه جامعه است نه دولت. بنابراین، تعریف من از اپوزیسیون دموکراتیک این است که اپوزیسیونی سیاسی نیست؛ اپوزیسیونی ضد سیاسی است، چون فعالیت اصلی آن دولت‌زدایی (از جامعه مدنی) است.[۶۲]

تحکیم قلمرو خصوصی خوداختیار نیازمند مجموعه‌ای از حقوق مالکیت و گشایش جدی به سمت بازار است. اگر وظیفه دولت «حمایت از قواعد بازی جامعه مدنی و پالایش آنهاست»، در معنای لیبرالی‌اش که هایک بیان می‌کند وظیفه‌ای خنثی (و بدون جانبداری) است. در این صورت، بسیاری از زمینه‌های زندگی عمومی و خصوصی به صورت باز، تصمیم‌گیری‌نشده و مطرح‌نشده باقی می‌ماند. اما معنایش این است که بازار باید تکلیف آنها را مشخص کند؛ بازاری که قلمرو بی‌طرفی برای انتخاب آزاد، فرصت‌های آزاد و پیشرفت اقتصادی دیده می‌شد. اجبارهای چنین بازاری می‌توانست نادیده گرفته شود، چون از سیاست (دولت) ریشه نگرفته بود. رها کردن رسمی سیاست بازتوزیع اقتصادی پس از این، چنانکه انتظار می‌رفت، اتفاق افتاد. «آن‌هایی که می‌خواهند دموکراسی قاعده‌مند را با به‌اصطلاح "دموکراسی واقعی" عوض کنند، و به این خاطر دولت و جامعه را به شیوه‌ای تمامیت‌گرا وحدت می بخشند، دموکراسی را تسلیم (دولت) کرده‌اند.»[۶۳]

طولی نکشید که ایدئولوژی جامعه مدنی در مخالفت با دولت‌سالاری و طرفداری از سازمان‌دهی خودجوش مردمی، حریم خصوصی، منافع و تکاپو در مسیر شکوفایی فردی صراحتا بازار آزاد و دولت لیبرال را پذیرفت. سخن‌گویان اولیه این جنبش مسائل اقتصادی را نادیده گرفته بودند و از آن‌ها هرگز خواسته نشد توضیح دهند چگونه قلمروی "خویشتندار" نتوانست در حمایت از سرمایه‌داری تمام‌عیار کامیاب

شود. در اواخر دهه ۱۹۸۰، آن‌ها تظاهر را کنار گذاشتند. به گفته یکی از تحلیلگران، «جامعه‌شناسـان بازگشـت جامعه مدنی را به رشـد گرایش به نظام بازار در اقتصاد ورشکسته کمونیستی مربوط دانستند». اگر «جامعه مدنی بازیگری همتای لیبرالیسم باشد که سیستمی کثرت‌گرا شناخته می‌شود و در آن افراد خود خارج از مدار دولت خود را سـازمان می‌دهند»، در این صورت شـاید توکوویل و اسمیت آن‌قدرها از هم دور نبوده‌اند.[۶۴]

> سیسـتم اتحاد شوروی، از منظری، تمرین بزرگی برای مسلط کردن اراده انسانی بر روابط اجتماعی بود. این سیسـتم شاهدی بر بیهودگی این‌گونه تلاش‌ها هم هست. زحمت خود مردم شـوروی هم، فارغ از اینکه با تشـویق یا فریب یا فشـار حاکمان شـان صورت گرفت، بسـیار زیاد بود. البته نتیجه آن، وقتی بررسـی کنیم، ارزش این‌همه هزینه را نداشت. اما نکته عمیق‌تری مطرح است. صرف تلاش برای کنترل همه جوانب زندگی بشـری، که کمونیسم مدرن نمونه آن است، محکوم به شکست اسـت. زندگی اجتماعی بسـیار پیچیده اسـت؛ روش‌هایی که ما برای تحلیل آن به کار می‌بریـم، در بهتریـن حالت، بذاته کژتابـی دارد؛ و روش‌هایی که برای مداخله داریم بسـیار ناآزموده است. علاوه بر آن، افراد روابط اجتماعی را شکل می‌دهند که هرکدام حیات خاص خود را دارد و درسـت است که افراد در آن مشارکت می‌کنند امـا بر آن کنتـرل اندکی دارند؛ بـازار نمونه بارز آن - و در این مورد نمونه بسـیار مرتبطی- است. این‌گونه روابط اجتماعی هم منافع خود را دارد و هم خطرهای خود را. تـلاش برای اینکه این روابط را تابـع اراده خود کنیم همه منافعی را که ممکن است داشته باشند از بین می‌برد. نقطه‌نظر این دیدگاه کلاسیک لیبرال ... این است که کوشـش‌هایی مثل نمونه شـوروی برای اربابی کردن بر جامعه و تاریخ به‌ناچار ویرانگر اسـت و بدبختی‌هایی درست می‌کند که بسیار بیشتر از بدبختی‌هایی است که می‌خواسته از بین ببرد.[۶۵]

جامعه مدنی "خودسـامان" و "خویشـتندار"، وقتی با حقوق مالکیت و حاکمیت قانون از دولت جدا شـد، به‌طور گریزناپذیر بر بازار استوار می‌شود. درحقیقت، روابط بده‌بستان، که قلمرو دیگری از جامعه مدنی دیده می‌شد، نیازمند حمایت مناسبی در برابر دولت محدود و مشروط به قانون اساسی است. «اصطلاح "جامعه مدنی" تاریخی طولانی دارد، اما در جریان مباحثات اخیر در اروپای شرقی و اتحاد شوروی در مورد آینده رژیم‌های سوسیالیسـتی جای شـاخصی یافت. جامعه مدنی راهی برای القای

ضمنی تفکیک روابط اجتماعی معیّنی اســت، به‌خصوص تفکیک آنچه با بده‌بســتان سروکار دارد از آنچه مشخصه سیاست است. بهره‌برندگان جامعه مدنی قبول دارند که زندگی اجتماعی به قلمروهای جداگانه‌ای تقســیم شده است؛ و آن‌ها که برای تحقق آن تــلاش می‌کنند قبــول دارند که *باید* زندگی اجتماعی بــه قلمروهای جداگانه‌ای تقســیم شود.»[۶۶] اقتصادهای دستوری و دولت‌های تک‌حزبی استقلال این قلمروهای جداگانه را چنان همه‌جانبه مختل می‌کنند که غیرممکن اســت بتوان تعقیب منافع شــخصی را در تنها قلمروی که واقعا اهمیت دارد ســامان داد. دموکراسی سیاسی و سرمایه‌داری به این ترتیب یکی و همانند می‌شوند:

> نکتــه اصلــی این اســت که توفیــق در حصول آزادی سیاســی در اتحاد شــوروی بســتگی به احیا و تقویت جامعه مدنی داردــــ در عمل، یعنی خلق رقیب یا قدرت متعادل‌کننــده در برابر قدرت دولــت– و این، به نوبه خود، به اجرای حق مالکیت و بازگرداندن بازار بســتگی پیدا می‌کند؛ از جمله بازار کالاهای ســرمایه‌ای. هیچ‌گونه اطمینانی در پیوند حق مالکیت و آزادی‌های سیاســی وجود ندارد، اولی شرط لازم است اما برای تحققِ دومی کافی نیست. تنها چیزی که می‌توان اطمینان داشت این است که تلاش برای از بین بردن مالکیت خصوصی و بازار مقدمه‌ای بر از دست دادن آزادی‌های سیاسی و پایین آمدن استانداردهای زندگی است.[۶۷]

تئوری‌های لیبرالی جامعه مدنی همیشه بنیاد مادی آزادی را بر مالکیت خصوصی قــرار داده‌انــد و قائل به این بوده‌اند که جامعه مدنــی نیازمند نظام حمایت قانونی از سیســتم مالکیت فردی است. بر اساس این تئوری‌ها، احیای جامعه مدنی در اروپای شرقی «مبتنی بر این فرض است که باید حقوق مالکیت اشتراکی به حقوق مالکیت خصوصی دگرگون شــود و یا حقوق مالکیت خصوصی بر منابع اولیه اعاده شــود.»[۶۸] امــا احیای روابط بازار در اروپای شــرقی نیازمند فعالیت‌هــای قابل توجهی از طرف دولتِ مداخله‌گر است. پس شاید دولت آن‌چنان هم دشمن تغییرناپذیر آزادی نباشد - مشــروط به اینکه شــرایط مادی و حقوقی رشد بازارها را آماده کند و از این رویای اتوپیایی که اقتصاد را تابع نظارت دموکراتیک سازد، دست بردارد.

"جامعه مدنی" در سیســتم‌های کمونیســتی، درابتدا، به صورت قلمروی در حال ظهور از انجمن‌های خوداختیار فهمیده می‌شــد که نیاز به حمایت سیاسی و قانونی از دولتــی دارد کــه در برابرش همچون چالشــی دموکراتیک قرار گرفته اســت. اما به‌زودی معلوم شــد که این جامعه مدنی معنایی بســیار فراتر از آنچه فرض می‌شــد

حمل می‌کند. در اواخر دهه ۱۹۸۰، حوادث از محدودیت‌های تصورات اولیه پیشی گرفت. حال «وظایف محوله به جامعه مدنی اساسا فرق کرده بود: نقش آن تشکیل و حفاظت از سیستم‌های سیاسی لیبرال دموکرات و اقتصاد بازار آزاد بود که نخبگان جدید پساکمونیسم عمیقا به برپایی آنها متعهد بودند».[۶۹] جامعه مدنی «قلمروی از جامعه است که خارج از محدوده نهادهای سیاسی و سازوکارهای دولت و حوزه اقتصادی تحت نظر دولت قرار دارد، جایی که مردم فعالیت‌های عمومی اجتماعی و اقتصادی دارند. آنچه آن را "مدنی" می‌سازد این واقعیت است که جامعه مدنی محلی است که در آن شهروندان آزادانه خود را در گروه‌های کوچک و بزرگ و انجمن‌ها در سطوح مختلف سازمان می‌دهند، با این هدف که نهادهای رسمی دولت را تحت فشار بگذارند تا سیاست‌هایی را انتخاب کند که با منافع شهروندان هماهنگ باشد.»[۷۰] توکوویل و اسمیت به‌خوبی با هم آشتی داده شده بودند.

همان‌گونه که دیدیم، احیای علاقه به جامعه مدنی ریشه در تلاش‌های ناراضیان روشنفکر اروپای شرقی داشت تا "سوسیالیسم واقعا موجود" را دموکراتیزه کنند. قابل فهم بود که آن‌ها تمامی تلاش خود را معطوف به مقابله با انحصار سیاسی دولتی تک‌حزبی کنند. بنابراین، توجه نسبتا اندکی به مسائل اقتصادی نشان دادند، اما به‌زودی مجبور شدند با ساختارهای اساسی اقتصاد برنامه‌ریزی‌شده مقابله کنند و چیزی نگذشت که بازار را کشف کردند؛ بازار قلمروی بود خودتنظیم‌گر از فرصت‌های فردی و رفاه اجتماعی که می‌توانست با وصایای بوروکراسی مرده دولتی که ناکارآمد و ریاکار و "در خدمت خود" بود، مبارزه کند. در نهایت، امیدهای آن‌ها برای آنکه جامعه مدنی خویشتندار بتواند، بدون گذار به سرمایه‌داری، کمونیسم را دموکراتیزه کند نمی‌توانست فراتر از محدودیت‌های محتوای لیبرال آنها باشد. آن‌ها مطالبات خود را در اصطلاحاتی مانند دموکراسی، عرصه عمومی، کثرت‌گرایی و مشابه آنها مطرح می‌کردند، اما نمی‌توانستند تاثیر بازار را تقویم کنند و به نظر می‌رسد تصور می‌کردند می‌توانند جامعه مدنی را بدون هزینه بازسازی کنند. جامعه مدنی "خودگردان" بدون حضور احزاب حرفه‌ای سیاسی، نهادهای سیاسی مستقل، یا زندگی سیاسی نهادمندنشده، از آغاز یک فانتزی بود. انجمن‌های مدنی، لیگ‌های دانشجویی، اتحادیه‌های کارگری و بقیه گروه‌های داوطلبانه، که نقش مهمی را در اواخر دهه ۱۹۸۰ بازی کردند، جارو شدند؛ امیدهای بازسازی اجتماعی و سیاسی و اقتصادی کم‌سو شد؛ و نابرابری اقتصادی و عدم امنیت اجتماعی همراه شد با

تصاحب "انقلاب خویشـــتندار" از طرف تشکیلات سنتی سیاسی. پیوند میان تئوری لیبرال سیاســی و بازار ســرمایه‌داری مورد تاکید مجدد قرار گرفته بود، ولی این بار با کینه‌جویی همراه بود. جامعه مدنی را دیگر نمی‌شــد به‌عنوان قلمروی مســتقل در "سوسیالیســم واقعا موجــود" تئوریزه کرد؛ باید آن را در ســرمایه‌داری واقعا موجود تئوریزه می‌کردند.

گفتمــان جدید جامعــه مدنی، آن‌گونه کــه در زبان قانون‌ســالاری لیبرال درباره ســازمان‌های داوطلبانه خودجوش بیان شــده اســت، تنها می‌تواند بخش محدودی از آنچه را که در اروپای شــرقی گذشــت روشن کند. این گفتمان مطمئنا ضعف‌های عمیق کمونیســم معاصر را روشن ساخت و بر این نکته هم روشنی افکند که چگونه جنبش‌های انبوه توده‌ای توانســتند با موفقیت با بوروکراسی حزب-دولت‌های منطقه مقابلــه کنند. با همه اینها، تئوری‌های جامعه مدنی نتوانســتند آن واقعیت اجتماعی را کــه برای به وجود آمدنش کمک کــرده بودند به‌نحوی رضایت‌بخش توضیح دهند و از آن عقــب ماندند. اروپای شــرقی‌ها، خســته از زندگی عمومی تهــی و آلوده به بوروکراســی دولتی که خصلت سوسیالیسم واقعا موجود شــده بود، این تئوری‌ها را به‌خاطر ســوءظن به دولت و ادعاهــای کلی‌گرا(ی دولت) ســاختند و این قابل فهم است. اما رفعت جایگاه خوداختیاری، دلبستگی و علاقه فردی و یکه‌باشی در خدمت آن قرار گرفت که اقتصاد از بررســی دقیق دموکراتیک یا نظارت محفوظ بماند. این "جامعه مدنی" نبود که در اروپای شرقی احیا شده بود؛ کاپیتالیسم بود.

محدودیت‌هــای ادبیــات جامعــه مدنی منحصر به اروپای شــرقی نبــود. پیروزی راستگرایان، در انگلستان و آمریکا، راه را برای حمله همه‌جانبه به ایده "دولت رفاه"، اتکای فزاینده به بازار، و بالا رفتن ســطح نابرابــری اجتماعی هموار کرد. اگر جامعه مدنی نتواند مشکلات ناشی از کمونیسم را حل کند، دیگر چطور می‌تواند از مشکلات این خصم تاریخی‌اش بگوید؟

یادداشت‌های فصل ۷:

1. V. I. Lenin, "Newspaper Report of a 'Report on the Tasks of Soviet Power' delivered at the meeting of the Petrograd Soviet of Workers' and Soldiers' Deputies, October 25, 1917," in *Collected Works* (Moscow: Progress Publishers, 1960–72), 26:240.

۲. برای توسعه بعدی این موضوعات بنگرید به:

John Ehrenberg, *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism's Theory of Socialist Democracy* (New York: Routledge, 1992).

3. Ibid., chaps. 7 and 8.

4. Friedrich Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago: University of Chicago Press, 1944), vii.

5. Ibid., 36.

6. Ibid., 48–9.

7. Ibid., 59.

8. Ibid., 75.

۹. بنگرید به:

Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1957); and Sheldon Wolin, *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought* (Boston:

Little, Brown, 1960), chap. 9.

10. Hayek, *Road to Serfdom*, 106.
11. Ibid., 206.
12. Carl Friedrich and Zbigniew Brzezinski, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy* (Cambridge: Harvard University Press, 1965).
13. Ibid., 161.
14. Ibid., 22.
15. Ibid., 229.
16. Ibid., 279.
17. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (Cleveland: Meridian, 1966).
18. Ibid., 318.
19. Ibid., 419.
20. Ibid., 311.
21. Ibid., 315.
22. Ibid., 475.
23. Ibid.
24. Jacques Rupnik, "Totalitarianism Revisited," in John Keane, ed., *Civil Society and the State: New European Perspectives* (London: Verso, 1988), 272.

بنگرید به:

Agnes Heller, "An Imaginary Preface to the 1984 Edition of Hannah Arendt's 'The Origins of Totalitarianism,'" in Reiner Schurmann, ed., *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy* (Albany: SUNY Press, 1989), 256.

25. Ferenc Feher, Agnes Heller, and Gyorgy Markus, *Dictatorship over Needs* (New York: St. Martin's Press, 1983).

26. Ibid., 68.

27. Ibid., 88–9.

28. Ibid., 89.

29. Ibid., 76.

30. Ibid., 253.

31. Ibid., 254.

32. Mihaly Vajda, "East-Central European Perspectives," in Keane, ed., *Civil Society and the State*, 340.

۳۳. بنگرید به:

Vaclav Havel, "The Power of the Powerless," in *Open Letters* (New York: Knopf, 1991), 125–214.

۳۴. بنگرید به:

Vaclav Havel, "Politics and Conscience," in *Open Letters*, 249–71.

35. Vajda, "East-Central European Perspectives," 342.

36. Robert Miller, "Civil Society in Communist Systems: An Introduction," in Robert Miller, ed., *The Development of Civil Society in Communist Systems* (North Sydney: Allen & Unwin, 1992), 5–6.

۳۷. بنگرید به آثار محققانی از جمله:

E. H. Carr, Sheila Fitzpatrick, Jerry Hough, and Alec Nove.

۳۸. بنگرید به:

Jeremy Goldfarb, "Social Bases of Independent Public Expression in Communist Societies," *American Journal of Sociology* 83, no. 4 (1978): 920–39.

39. Georg Konrad and Ivan Szelenyi, *The Intellectuals on the Road to Class Power*, trans. Andrew Arato and Richard Allen (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979), 199–200.

۴۰. بنگرید به:

Daniel Singer, *The Road to Gdansk* (New York: Monthly Review Press, 1981).

41. Adam Michnik, "The New Evolutionism," *Survey*, Summer–Autumn 1976, 269.

42. Ibid., 271, 274.

43. Ibid., 273.

44. Ibid., 274

45. Andrew Arato, "Civil Society against the State: Poland 1980–81," Arato, "Civil Society against the State: Poland 1980–81," *Telos* 47 (Spring 1981): 23–47.

46. Adam Michnik, *Letters from Prison and Other Essays*, trans. Maya Katynski (Berkeley: University of California Press, 1985), 124.

47. Andrew Arato, "Empire vs. Civil Society: Poland 1981–82," *Telos* 50 (Winter 1981–82): 19–48.

48. S. Frederick Starr, "Soviet Union: A Civil Society," *Foreign Affairs, Spring* 1988, 26–41.

49. Gail Lapidus, "State and Society: Toward the Emergence of Civil Society in the Soviet Union," in Seweryn Bialer, ed., *Politics, Society, and Nationality inside Gorbachev's Russia* (Boulder, CO: West view, 1989).

50. Adam Michnik, "What We Want to Do and What We Can Do," *Telos* 47 (1981): 75. See also Mihaly Vajda, *The State and Socialism: Political Essays* (New York: St. Martin's Press, 1981).

51. Michnik, "What We Want to Do," 73.

52. Ibid.

۵۳. سه نمونه عالی از این مسیر فکری از این قرار است:

U.S. Helsinki Watch Committee, *Reinventing Civil Society: Poland's Quiet Revolution* (New York: U.S. Helsinki Watch Committee, 1986); Robert Miller, ed., *Poland in the Eighties: Social Revolution against "Real Socialism"* (Canberra: Australian National University, 1984); and Vladimir Tismaneanu, ed., *In Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc* (New York: Routledge, 1990).

54. Havel, "The Power of the Powerless."

55. Georg Konrad, *Antipolitics* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984), 67.

56. Ibid., 92.

57. Ibid., 167.

58. Ibid., 160.

59. Ibid., 228.

60. Vaclav Havel, *Disturbing the Peace* (New York: Knopf, 1990), 125ff. and Havel, *Antipolitics*, 229.

61. Havel, "Politics and Conscience," 269.

62. Havel, *Antipolitics*, 229.

63. Agnes Heller, "On Formal Democracy," in Keane, ed., *Civil Society and the State*, 131.

64. Vladimir Tismaneanu, "Against Socialist Militarism: The Independent Peace Movement in the German Democratic Republic," in Tismaneanu, ed., *In Search of Civil Society*, 182.

65. Chandran Kukathas, David Lovell, and Wiliam Maley, eds., Introduction

to *The Transition from Communism: State and Civil Society in the USSR* (Melbourne: Longman Cheshire, 1991), 2–3.

66. Ibid., 6.

67. Ibid., 12.

68. Laszlo Csapo, "The Implosion of Collectivist Societies," in Kukathas, Lovell, and Malley, eds., *Transition from Communism*, 171–2.

69. Miller, "Civil Society in Communist Systems," 8.

70. Ibid.

همچنین بنگرید به:

T. H. Rigby, "The USSR: End of a Long, Dark Night," in Miller, ed., *Development of Civil Societies*, 14.

فصل ۸
جامعه مدنی و سرمایه‌داری

ناراضیان اروپای شـرقی، که زبان جامعه مدنی را برای حمله به دولت سوسیالیستی به کار گرفتند، ممکن است معذور باشند که خطرات در حال ظهور بازار کاپیتالیستی را درنیافتنـد. اگر ترکیبی از ساده‌اندیشـی، درماندگی و بی‌مسـئولیتی در کار بود، باید به این نکته هم توجه کرد که آن‌ها دشـمنان نیرومندی در مقابل خویش برای مبارزه داشـتند، متحدان مهمی که باید راضی‌شان می‌کردند و منابع بومی محدودی در حمایـت تئوریک یـا فعالیت پراتیک که براسـاس آن باید کار می‌کردند. شـاید آن‌ها صادقانه تصور می‌کردند که جامعه مدنی احیاشـده می‌تواند با مزایای اجتماعی سـخاوتمندانه (در نظام سوسیالیسـتی) همزیستی داشته باشـد، اما منطق آهنین تقاضـای بازار بـرای ریاضت اقتصادی، به‌زودی، نشانشـان داد که آن امیدها توهمی بیش نبوده است.

در آن شـرایط مشخص، این معنی داشت که جامعه مدنی برآمده از قانون‌سالاری لیبـرال و انجمن‌هـای میانجـی دولـت بوروکراتیـک تک‌حزبـی را هـدف بگیرد. "سوسیالیسـم واقعا موجود" کارهای مهمی در زمینه رفاه اجتماعی به انجام رسانده بود، اما دموکراسی سیاسی چیز دیگری بود. این مسئله روشن می‌کند که چرا اروپای شـرقی‌ها جامعه مدنی را در قالبی لیبرال تئوریزه کردند. بیشـتر مسـائل اقتصادی کنار ماند و بررسـی عوارض جانبی نامطلوب این مسـائل به بعد از تاسـیس "دولت

قانونمدار" و اتحاد اروپا موکول شد. اما هزینه آن را باید می‌پرداختند وموعد پرداخت آن به‌زودی فرا رسـید. امید به آن که جمعیـت نیروگرفته قادر خواهد بود از عرصه عمومی دفاع کند کمرنگ شد، زیرا آشکار شد که هم بازار و هم دولت ـ که این عرصه را گسـترش داده و از آن حمایـت کرده بودند ـ خـود عرصه‌های تحمیل، نابرابری و انحصارگری هسـتند. در نیمه دهه ۱۹۹۰، گفتمان جامعه مدنی که زمانی در اروپای شرقی بسیار نیرومند بود شروع به کمرنگ شدن کرد.

اهمیتی ندارد. درعوض، محبوبیت فوق‌العاده جامعه مدنی در ایالات متحده آمریکا تمـام طیف‌های سیاسـی را درنوردید و به صورت ضرورتـی برای چهره‌های عمومی در طیف‌هـای مختلف درآمد. در فوریه ۱۹۹۸، هیلاری کلینتون در جمع بانکداران، صاحبـان صنایع و سیاسـتمداران در فوروم جهانی اقتصاد خواسـتار آن شـد که از بـازار آزاد، دولت‌های کارآمـد و انجمن‌های میانجی جامعه مدنـی، که میان بازار و دولـت قرار می‌گیرد، حمایت کنند. کمتر از یک ماه بعد، رودولف جولیانی، شـهردار نیویورک، اعلام کرد قصد دارد شـهر را تبدیل به "جامعه مدنی" متشـکل از مردمی کند که ترشرویی مشهور خود را با منش خوب و روحیه‌ای اجتماعی جایگزین کنند. از بانک‌ها، شـرکت‌ها و دولت‌ها خواسته می‌شد که "سرمایه‌گذاری خرد" در آفریقا و پروژه‌های آموزش مدنی در بلغارستان را تقویت کنند و از کمپین‌هایی بر ضد آشغال ریختن و بی‌هوا وسط خیابان آمدن و بوق زدن ممتد اتومبیل‌ها در نیویورک حمایت کننـد. تعداد کمی از ناظران به ایـن نکته اهمیت دادند که بگویند چرا اهداف بانوی اول آمریکا با حمایت همسـرش از نفتا (NAFTA) در تضاد اسـت، یا چطور ابتکار شـهردار نیویورک با طرح او برای خصوصی کردن بیمارسـتان‌های شهری همخوانی نـدارد. جامعه مدنی در یکی از بزرگ‌ترین نظم‌های اجتماعی تجاری‌شـده در تاریخ بشـر (یعنی آمریکا) قرار بود دولت مداخله‌گـر را محدود کند؛ اثرات تخریبی بازار را تقلیل دهد؛ عرصه عمومیِ رو به احتضار را جان بخشـد؛ خانواده‌های به‌ستوه‌آمده (و فقیر) را نجات دهد و زندگی باهمستانی را احیا کند.

بـا وجـود اینکه فرهنگ اصطلاحـات جامعه مدنی در آمریکا ممکن اسـت جدید بـه نظر آیـد، در واقع پایه‌هـای آن در علوم اجتماعی کثرت‌گـرا در دهه‌های ۵۰ و ۶۰ میلادی گذاشـته شـده است. طرح این نکته که دموکراسـی به چیزی بیشتر از سـاختارهای رسمی سیاسـی نیاز دارد با این هدف صورت می‌گرفت که منابع ثبات کشـورهای غربی را آشکار سازد و آلترناتیوی معتبر به‌جای توتالیتاریسم کمونیستی

مطرح کند. پـــروژه محوری کثرت‌گرایی توضیح این مســـئله بود که چگونه می‌توان منافع خصوصی را ســـامان داد و آن را بدون سیاست بی‌ثبات‌سازی طبقات اجتماعی بیان کرد. تئوریسین‌های کثرت‌گرایی می‌گفتند دلبستگی‌های خصوصی در گروه‌های مطالبه‌گر (یا گروه فشار)، انجمن‌های داوطلبانه، احزاب سیاسی، و پارلمان گردآورده می‌شـــود و برای حل و فصل اختلافات و ســـازگار شـــدن به نخبگان حکومتی عرضه می‌شـــود. ســـازمان‌های میانجی و انواع عضویت (در آنها) – که می‌تواند همپوشـــانی داشته باشد ـ به یک معرف کیفیت برای مدرنیته تبدیل شده است، آن هم در زمانی که روشـــنفکران "پایان ایدئولوژی" را اعلام کرده‌اند و توضیح می‌دهند که بی‌تفاوتی شـــهروندان (به مشـــارکت) بود که نخبگان را قادر ســـاخت تا "جوامع توده‌ای" را در دوران اصلاحـــات اجتماعی و ثبات سیاســـی رهبری کنند. حـــال "جامعه مصرفی"، بدون اینکه نظیری در تاریخ داشته باشد، در حال شکل گرفتن در ایالات متحده بود و کثرت‌گرایـــی کمک کرد تب جامعه (و فاصله طبقاتی) پایین بیاید، زیرا نشـــان داد منافع غیرسیاسی می‌تواند به انسجام اجتماعی (و ترمیم فاصله) خدمت کند.

اگرچـــه تئوری‌های معاصر جامعه مدنی ملهم از توکوویل و پلورالیســـت‌های اولیه بود، اما فضایی که این تئوری‌ها در آن بسط یافت، به‌طور قابل ملاحظه‌ای، مشکلات بیشـــتر و ستودگی کمتری از دوره پیشـــگامان داشت. کاستن از فعالیت‌های صنعتی در مقیاســـی بزرگ، ظهور نابرابری بی‌ســـابقه، و حسی فراگیر از سقوط اخلاقی سبب شـــد رهبران سیاسی و روشـــنفکران بیش از هر زمانی به دنبال جامعه مدنی باشند. ایدئولوژی پلورالیسم درباره بی‌تفاوتی شهروندان، جهت‌گیری نخبگان، و متخصصان بوروکرات به دیدگاه‌هایی بی‌ســـروصداتر، کمترمطمئن و بیشـــترمحلی منجر شد. اما این "پلورالیسمِ سبک" (Pluralism lite) سوی تاریکی هم دارد. تئوریسین‌های معاصر، حتی اگر نســـبت به خطرات و فرصت‌های ناشی از دولت به‌خوبی آگاه باشند، مشکل می‌توانند بازار را به اندازه پیشینیان خود به حساب آورند.

مبانی پلورالیسم

علوم سیاســـی در آمریکا، بعد از جنگ جهانی دوم، به‌شـــدت تحـــت تاثیر مدل‌های اقتصادی بود؛ بر بازیگر فردی تمرکز داشـــت و فرد را تنها عاملی می‌دید که می‌تواند منافـــع خود را بفهمد و برنامه‌ای عملی حول آن برای خود صورت‌بندی کند. در این ســـناریو، ســـرجمع تصمیم‌گیری‌های فردی تعیین‌کننده فعالیت سیاسی بود. دیوید

ترومن (David Truman)، در شـــروع تلاش‌های کثرت‌گرا، سعی کرد بفهمد چگونه گروه‌های مطالبه‌گر فعالیت دولت را، در دوره‌ای که سیستم سیاسی با تقاضاهای بسیار روبه‌رو بود، شکل دادند. او می‌گوید: «در تمام جوامع، با هر میزانی از پیچیدگی، فرد از جامعه، در کلیت آن، کمتر متاثر می‌شود تا از زیرمجموعه‌های متنوع و گروه‌های آن.» درک سیاســت نیازمند مطالعه میانجیگری‌های نتیجه‌بخش است. اثر گروه‌های مطالبه‌گر بر "فرایندهای حکومتی" بســتگی به ساختار رسمی آنها، سیاست داخلی، کیفیت رهبری، و منابع انسجام‌دهنده آنها دارد.[۱]

تاکیــد ترومــن بر فرایندهایی که طــی آن بازیگران غیردولتی بــر امورعمومی اثر می‌گذارند ســبب شد که از توصیفات رســمی نهادها و ساختارها، که مشخصه علوم سیاســی در آمریکا بودند، فاصله بگیرد. افراد به دلیل دغدغه‌های شــخصی خود به فعالیت سیاسی روی می‌آورند، که به‌نوبه خود در گروه‌های مطالبه‌گر انباشته می‌شود و به سیستم سیاسی باز و نفوذپذیر ارائه می‌شود. سیاست حل و فصل منازعات است و دموکراسی نیازمند مجموعه‌ای از فرایندهای غیررسمی و قانونی است تا دسترسی و برابــری را تضمیــن کند. قدرت در جامعه مدنی به‌نحو گســترده‌ای توزیع شــده و به‌شدت غیرمتمرکز است، و بی‌طرفی نهادینه‌ای ضرورت دارد تا همه منافع به‌نحوی منصفانه شنیده و داوری شوند. انتخابات دوره‌ای، مطبوعات آزاد، و آزادی‌های مدنی نخبگان مختلف را قادر می‌سازد تا مواضع متنوعی را به رهبران سیاسی ارائه کنند و درباره آن به بحث علنی بپردازند.

تمرکز ترومن بر منافع شخصی و رفتار گروهی او را از دغدغه‌های وسیع و همه‌جانبه‌ای که تحلیل‌های سیاسی را غالبا برانگیخته است دور ساخت. تئوریسین‌های کثرت‌گرا، در پیروی از توکوویل، ثبات را در ارتباط متقابل بین (مســائل) محلی، بلاواســطه و کوچک می‌دیدند. آن‌ها صراحتا به دنبال جایگزین کردن سیاســت طبقات اجتماعی بــا چانه‌زنی گروه‌های مطالبه‌گر رقیب بودند، با ایــن امید که آلترناتیو معتبری برای تمایل چپ به انجام پروژه‌های بزرگ سیاسی معرفی کنند. اگر جامعه توده‌ای خطری بــرای ایجاد فضایی خالی بین افراد و دولت بود، پلورالیســم جامعه مدنی را با تعداد زیادی از گروه‌های مطالبه‌گر پر می‌کرد که می‌توانستند خواسته‌های عمومی را جهت دهند و مهار کنند و منافع شخصی را در خدمت ثبات درآورند. ترومن می‌گفت: «در پرورش اســتنباط گروه‌محور از سیاست، ما نیاز به مصلحت و منفعت جامع (فراگیر) نداریــم، زیرا چنین مصلحتی وجود ندارد.»[۲] سیاســت عمومی نتیجــه بازی متقابل

میان خواسته‌های گروه‌های مطالبه‌گر است؛ میزان دسترسی آنها (به سیاست‌سازی) بستگی به موقعیتشان در جامعه مدنی دارد و سازمان داخلی آنها، و نیز به نهادهایی که کوشش این گروه‌ها معطوف به آنهاست. درک سیاست به معنای درک این میان‌کنش‌های پیچیده است. «اگر ما به یک فرد شهروند نگاه کنیم، یا به یک مدیر اجرایی در یک انجمن تجاری، یا فعالی در یک حزب سیاسی، یا قانون‌گذار، مدیر اداری، فرماندار یا قاضی، نمی‌توانیم توصیفی از مشارکتش در آن نهاد دولتی به دست دهیم، چه رسد به اینکه بخواهیم گزارش آن را ارائه کنیم، مگر در این چارچوب که منافعی که او خود را با آن بازمی‌شناسد کدام است و با چه گروه‌هایی پیوند دارد و با چه گروه‌هایی در تعارض است.»[۳]

چنین روایتی برای توصیف جامعه مدنی و دولت به مدل بازار متکی بود، اما بازاری بدون "دست نامرئی" آدام اسمیت. در غیاب این دست نامرئی، ترومن دو ابزار تنظیم‌کننده شناسایی کرد که ثبات سیاسی را حفظ می‌کردند. یکی از آنها ساختار پیچیده مدیسونی بود که شامل عضویت‌های چندگانه (در نهادها و انجمن‌ها) و همپوشانی وابستگی‌ها (به این انجمن‌ها) می‌شد. طبقه اجتماعی دیگر مرکز ثقلی واحد برای افراد و گروه‌های مطالبه‌گر فراهم نمی‌کرد و پراکندگی حاصل از آن (به‌هم‌خوردن مرکز ثقل) به تضعیف هر درخواست خاص می‌انجامید و میزان نفوذ هر یک از گروه‌ها را محدود می‌ساخت. این واقعیت که مردم اغلب منافع متنوعی دارند که در رقابت با منافع دیگران قرار می‌گیرد دغدغه‌های عمومی و خصوصی را در میدانی گسترده توزیع می‌کند و فعالیت متمرکز و فشرده را مشکل می‌سازد. نخبگان به‌طور نسبی می‌توانند در این شرایط آزادانه عمل کنند، زیرا شبکه پر طول‌وتفصیل منافع جامعه مدنی تنها مانع سبکی در مقابل آنها قرار می‌دهد.

اما کثرت‌گرایی در اصول ضدیتی با دولت نداشت و ترومن در اعتقاد به دولت کارآمد با مدیسون هم‌نظر بود. با این‌همه، او هشدار می‌داد که وابستگی چندگانه و همپوشانی عضویت‌ها، گرچه به ثبات خدمت می‌کند، ممکن است به فلج هم بینجامد. «ما نمی‌توانیم طرحی از سیستم سیاسی جاافتاده در آمریکا ارائه کنیم، بدون اینکه عنصر حیاتی دوم را در مفهوم فرآیند سیاسی به حساب بیاوریم، یعنی مفهوم منافع سازمان‌نیافته یا گروه‌های بالقوه.»[۴] توافق همگانی پایه‌های گروه‌های مطالبه‌گر جامعه مدنی و سازوکار رسمی دولت را محکم می‌کند. «این منافع مورد نظر عموم، اما سازمان‌نیافته، همان است که قبلا آن را "قواعد بازی" خواندیم» و

نخبگان از آن پاسداری می‌کنند؛ این منافع را می‌توان خلاصه کرد در وفاداری به حاکمیت قانون، احترام به عدم توافق، توقع اینکه بازندگان انتخابات به خشونت متوسل نشوند و سرانجام مساوات‌طلبی معتدل.[۵] ناآرامی‌های دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی (در آمریکا) پلورالیسم اجماعی را خیلی زود به حاشیه راند، اما ترومن مطمئن بود که دو شاخصه استثنایی سیستم آمریکا برای سازگاری و ثبات را کشف کرده است:

> به این ترتیب، عضویت چندگانه در گروه‌های بالقوه و بر اساس منافع عمومی و پذیرفته همان چرخه تعادل (balance wheel) است. در یک سیستم سیاسی مثل سیستم ایالات متحده... بدون مفهوم عضویت چندگانه در گروه‌های بالقوه واقعا غیرممکن است بتوانیم روایتی از وجود سیستمی سیاسی مانند ایالات متحده به دست دهیم، یا مفهوم منسجمی از فرآیند سیاسی پرورش دهیم. قوت این منافعِ عموما پذیرفته اما عمدتا سازمان‌نیافته توضیح‌دهنده آن شور و حدتی است که عوامل تبلیغاتی گروه‌های سازمان‌یافته با تکیه بر آن سعی می‌کنند نگرش دیگران را عوض کنند. ...در یک سیستم نسبتا پرحرارت سیاسی... این منافعِ سازمان‌نیافته مسلط اند و در رفتار بخش‌های مهمی از جامعه به اندازه کافی تکرار می‌شوند. بنابراین، علی‌رغم ابهامات و دیگر محدودیت‌ها، هم فعالیت و هم روش‌های گروه‌های مطالبه‌گر سازمان‌یافته در محدوده‌ای روشن نگاه داشته می‌شود.[۶]

همپوشانی عضویت‌ها و "قواعد بازی" می‌توانند اختلاف عقیده‌ها را در جامعه مدنی رفع کنند و مانع از آن نوع درگیری طبقاتی شوند که عواقب تفرقه‌افکنانه آن را در اروپا می‌شود دید.[۷] توکوویل توانست مارکس را اهلی کند. سیاست "مهلک" بر محور مسائل طبقاتی همیشه در آمریکا ممکن بوده است، اما ترومن، مانند بقیه پلورالیست‌های متاخر، اطمینان داشت که اختلال (اجتماعی) را می‌شود نسبتا به‌سادگی مهار کرد. "فرایند دولتی" باثبات بود و مثل سازوکارهای بازار که این فرآیند بر آن استوار بود، گرایشش به سمت آرامش بود. دموکراسی کثرت‌گرا (پلورال) نیاز به آن دارد که نخبگان رقابت کنند و تابع قواعد بازی باشند و رای‌دهندگان آزاد باشند که از میان آن‌ها انتخاب کنند. در دوره‌ای از رشد اقتصادی، بی‌تفاوتی سیاسی، و یکسان‌سازی ایدئولوژیک، «وجود دولت و سیستم سیاسی (polity) بستگی به شناسایی مکرر و گسترده و همسانی با مطالبات این منافع سازمان‌نیافته دارد و نیز به تحرک در محکوم ساختن دوری آشکار از این منافع.»[۸] جنگ سرد تمرکز بر اصول را اهمیت بخشید و به درک این نکته کمک کرد که چگونه جامعه مدنی می‌تواند در

خدمت ثبات سیاسی باشد.

> استحکام "قواعد بازی" سازمان‌نیافته در آمریکا مورد توجه مشاهده‌گران خارجی، از توکوویل تا میردال (Myrdal)، قرار گرفته است. برای نمونه، میردال از اینکه این قواعد بیشتر از اروپا "با صراحت، بیان" می‌شود سخن گفته است و اینکه در آمریکا بیش از هر کشور غربی دیگر "به‌طور گسترده‌ای فهمیده و تحسین" می‌شود. وظیفه بزرگ سیاست اکنون نیز، مانند گذشته، سرزنده نگه داشتن سیستمی قابل اجراست که شرایطی ایجاد کند تا در آن این فهم گسترده و تحسین قواعد بازی بتواند موجودیت داشته باشد. چنان شرایطی با تنوع گروه‌های سازمان‌یافته به خطر نمی‌افتد، مادامی که "قواعد بازی" راهنمای معنی‌دار آنها برای اقدام باشد؛ معنی‌دار یعنی با پذیرش قواعد بازی، مطالبات هر گروه به صورت حداقلی به رسمیت شناخته شود. از دست رفتن این معنی‌ها مقدمه طوفان است.[۹]

ترومن، مانند توکوویل، به وابستگی‌های غیررسمی و غیرسیاسی نظر داشت تا از پاسخگویی و محافظت از وحدت در ساختار پیچیده سیاسی اطمینان حاصل کند. آرامش سیاسی، توسعه اقتصادی و جنگ سرد همواره دغدغه‌های اصلی پلورالیسم بود. تا نیمه دهه ۱۹۶۰، گابریل آلموند (Gabriel Almond) و سیدنی وربا (Sidney Verba) توانسته بودند تکنیک‌های مدرن نظرسنجی را به‌نحو خلاقانه‌ای به کار گیرند تا توضیح دهند چگونه "فرهنگ سیاسی" توانسته "قواعد بازی" ترومن را تقویت کند؛ و (با این یافته‌ها) گرایش نیرومند موجود در علوم سیاسی آمریکا را، که کارآمدی سیستم و ثبات رژیم را به عوامل غیرسیاسی نسبت می‌دهد، نیز تقویت کردند. تمرکز پلورالیسم اولیه بر گروه‌های مطالبه‌گر در سنجش با این یافته‌های جامعه‌شناسی – که تازه اهمیتش بازشناسی می‌شد ـ آزمون شد. انسان‌شناسی سازگارشده‌ای (با این موضوع) هم به صحنه آمد. دموکراسی، که هنوز شبکه‌ای از روابط بین نخبگان و توده مردم فهمیده می‌شد، نیاز به "فرهنگ سیاسی" محکمی داشت که ریشه‌های آن را بتوان، علاوه بر نهادهای رسمی دولتی، در زندگی باهمستانی، سازمان اجتماعی و تربیت فرزندان یافت.[۱۰]

سه ترکیب مختلف از روان‌شناسی گرایش‌ها و سطوح فعالیت سیاسی چارچوب تحلیل را تشکیل می‌دادند. فرهنگ "روستایی‌وار" کشورهای توسعه‌نیافته "جهان سوم" با سطوح پایین علاقه، فعالیت و وفاداری شناخته شد. در همان حال، فرهنگ "رعیتی" کمونیسم سطح بالایی از دانش سیاسی درباره فعالیت دولت نشان می‌داد،

اما از نظر کارآیی فردی بســیار می‌لنگید. نهایتا، فرهنگ "مشــارکت‌جو"ی اجتماعی انگلیســی-آمریکایی نشان‌دهنده ســطح بالایی از علاقه و فعالیت سیاسی بود و فرد خــود را صاحــب تاثیر می‌دیــد. کتاب آلمونــد و وربا، *فرهنگ مدنــی*، ضمن بازتاب دغدغه‌هایــی که انگیزه تحلیلگران آکادمیک و سیاســت خارجی آمریکا بود، توصیه می‌کرد کشــورهای در حال مدرنیزه شدن در آســیا، آفریقا و آمریکای لاتین جامعه مدنی خود را طوری توســعه دهند که ترکیبی از عناصر سه‌گانه یادشده باشد. از نظر آن‌ها، بهترین روش مدیریت پیشــرفت اقتصادی و توســعه سیاسی روش اختلاط باز و انعطاف‌پذیر این هردو اســت که در انگلســتان توسعه یافته است. آلموند و وربا، که در اعتقاد پلورالیســم به قدرت خلاق نخبگان شــریک بودند، پیروزی پارلمان‌گرایی در بریتانیا را به مدرن شــدن اشــراف و تجّار و وزرایی نســبت می‌دادند که فرهنگ سیاســی آن‌ها انگلستان را از قید ســلطنت مطلقه آزاد کرده بود بدون آنکه به خطر اختلال‌آفرین سیاست توده‌ای تن دهند و یا جامعه مدنی کثرت‌گرای کشور را قربانی کند. انگلستان میانه‌رو و معقول مدلی برای دنیا بود.

> آنچه ظهور کرد فرهنگ سومی بود که نه سنتی و نه مدرن بود و از هرکدام بخشی را گرفتــه بود: فرهنگی کثرت‌گرا، مبتنی بر تماس و ترغیب، فرهنگ اجماع و تنوع، فرهنگی که تغییر را اجازه می‌دهد اما آن را تعدیل می‌کند. این فرهنگ مدنی بود. با این فرهنگ مدنی، که تحکیم یافته باشد، طبقه کارگر می‌تواند وارد سیاست شود و با فرایند آزمون و خطا زبانی را پیدا کند که بیانگر مطالباتش باشــد و ابزاری که این بیان را موثر کند. ساختار دموکراسی بریتانیا، در این فرهنگ متنوع و اجماعی، عقلانی و ســنتی بود که توانست رشد کند: پارلمان‌گرایی و نظام نمایندگی، احزاب سیاســی فراگیر و بوروکراسی مســئول و بی‌طرف، گروه‌های انجمنی و مطالبه‌گر با حق چانه‌زنی، و سرانجام رسانه‌های ارتباطی خوداختیار و غیرجانبدار. پارلمان‌گرایی انگلیســی هر دو نیروی ســنتی و مدرن را در بر می‌گرفت و سیســتم حزبی آنها را ترکیب و یگانه می‌کرد؛ بوروکراســی هم در مقابل نیروهای سیاسی جدید پاسخگو شــد؛ و احزاب سیاســی، گروه‌های مطالبه‌گر (بزرگ) و رسانه‌های ارتباطی بی‌طرف مداوما با گروه‌های پرشــمار و مطالبه‌گر (کوچک در) باهمستان ها و شبکه ارتباطی اصلی آنها مثل چرخ و دنده درگیر بودند.[۱۱]

مبارزه سیاسی، طرفداران منشــور (چارتیسم)*، بیل‌زنان و همترازخواهان (دیگرز

---

* Chartism: طرفداران "منشــور مردم" (*The People's Charter*) که مانیفست جنبش اصلاحی پارلمان در قرن نوزدهم بود. -و.

و لولــرز)* ، کرامول، اعتصابات، ســرکوب خونیــن، همه این عناصرِ تاریــخ بریتانیا با اجماع و مصالحه در *فرهنگ مدنی* تحت‌الشــعاع قرار گرفتند. رســانه‌ها، بوروکراسی و دولت بی‌طرف هســتند؛ مبارزه طبقاتی ناپدید می‌شــود؛ و به محض اینکه کســی قواعــد بازی را یاد بگیرد، می‌تواند در فضای سیاســی شــهروندی که به تمام منافع مشــروع فرصت اظهار نظر سیاســی می‌دهد، مولد باشد. آلموند و وربا، مانند بسیاری از دانشــوران دوره خــود، در این نگرانی‌های ترومن ســهیم بودند که ســطح بالایی از فعالیت سیاســی ممکن است ســبب بی‌ثباتی سیاسی شــود. به این دلیل بود که "فرهنگ مدنی" ترکیبی آن‌ها مشارکت را با جهت‌گیری محلی و موضوعی درآمیخت تــا آن را در محــدوده‌ای امــن نگاه دارد. آن‌ها در مشــاهده خود متوجه شــدند که «جهت‌گیری‌های سیاســی، که بیشتر ســنتی اند و چندان بر مشارکت تاکید ندارند، گرایش به آن دارند که تعهد محدودتری از افراد بخواهند و همان تعهد را هم سبک‌تر تعریف کنند. به یک معنا، جهت‌گیری موضوعی و ناحیه‌ای مشــارکت‌کننده سیاسی را "مدیریت" می‌کند یا او را در جهت تعریف‌شده نگه می‌دارد. حفظ این نگرش‌های سنتی و *ترکیب آن‌ها* با جهت‌گیری‌های مشارکت‌کنندگان به ایجاد توازن در فرهنگ سیاســی منجر می‌شود که در آن، فعالیت سیاســی و شرکت و عقلانیت وجود دارد؛ اما با فعل‌پذیری، ســنت‌گرایی و تعهد به ارزش‌های ناحیه‌ای متوازن می‌شــود.»[۱۲] در واگشتی شگفت‌انگیز نسبت به درک کلاسیک از دموکراسی، حالا دموکراسی نیازمند بی‌تفاوتی و پرهیز از مشــارکت بود.[۱۳] فرهنگ مدنی یا جماعتی (civic) می‌توانست، با محدود ســاختن بینش کلان به مسائل محلی، جایگزینی برای بسیج‌های سیاسی خطرناک کمونیســم باشــد. تراکم شــبکه انجمن‌ها در جامعه مدنی "نفوذ" سیاسی شــهروندان بر دولت را افزایش می‌دهــد؛ آن‌ها را در برابر "عوام‌فریبی توده‌ای" کمتر آسیب‌پذیرمی‌کند؛ و "اهمیت سیاست" (دولتی) را با گستردن منافع در فضای وسیع عمومــی کاهش می‌دهــد. این روند «ابزار اصلی برای تحقــق میانجیگری بین فرد و دولت اســت» و «به فرد کمک می‌کند تا از این دوگانگی رهایی یابد که یا در دنیای محلی باقی بماند و نفوذ سیاسی نداشته باشد و یا به فردی منزوی و بی‌قدرت تبدیل شود که آلت دست نهادهای توده‌ای سیاست و دولت قرار گیرد.»[۱۴]

* Diggers and Levellers: دیگــرز رادیکال‌هــای پروتســتان بودند که پــس از لولرز در قرن ۱۷ میلادی پیدا شــدند و گاه همترازخواه واقعی خوانده شــده‌اند. همترازخواهان خواستار نظام حکومتی پارلمانی بر اساس رای همه مردان جامعه بودند. -و.

جامعه مدنی امکان فعالیت‌های میانه‌روانه سیاسی را تحقق بخشیده که محلی‌گرایی توکوویلی را با نهادهای بزرگ زندگی عمومی معاصر آشـــتی می‌دهد. اعضای آن «نه محلی هســـتند به آن معنی که از سیاســـت کنار مانده باشند و نه هواداران متعصبی که چه بســـا به افتراق سیاســـی دامن بزنند. و این توازن، چنانکـــه گفتیم، برای یک دموکراسی موفق ضروری است: اگر مشارکت برای تصمیم‌گیری دموکراتیک ضروری است، باید در سیاست دخالت داشت. منتها این دخالت نباید آنچنان متعصبانه باشد که ثبات را به خطر بیندازد.»[۱۵] جامعه مدنی می‌توانست در عصر بی‌ثباتی لنگری برای میانه‌روی فراهم سازد.

> این بدان معنا نیســـت که سیاست در بریتانیا و آمریکا اهمیت ندارد. پاسخ‌دهندگان (به پژوهش ما) می‌گویند سیاســـت نقش مهمـــی در زندگی آن‌ها دارد؛ مورد علاقه مردم است؛ موضوع گفتگوهاست؛ همه اینها هست و مکرر هم هست. ... اما سیاست «سر جای خودش قرار دارد». ارزش‌هایی که با آن همراه است تابعی از احترام فراوان به ارزش‌های عمومی‌تر جامعه است و این ارزش‌های عمومی‌تر نزاع‌های سیاسی در هر دو کشـــور را آرام می‌کند. به این ترتیب، ما مجددا دخالتی "مدیریت‌شـــده" و یا "متوازن"(کننده) در سیاســـت داریم: دخالتی که مانع به چالش کشیدن انسجام و ثبات سیستم سیاسی می‌شود.[۱۶]

پلورالیســـم، مانند اغلب رویکردهای لیبرالی به جامعه مدنی، بر منافعی تکیه دارد که خارج از سیاست ظهور پیدا می‌کند. آمادگی آلموند و وربا برای آزمودن "فرهنگ سیاســـی" بـــه معرفی روش برخورد متنوع و نکته‌ســـنجانه‌تری نســـبت به روش‌های گذشـــته برای تعیین منافع شخصی انجامید. آن‌ها می‌گویند: «وابستگی‌های اولیه در الگوی نفوذ شـــهروندان مهم هســـتند، مخصوصا اگر پراکندگی و تفصیل نگرش‌های اجتماعی و بین فردی به گونه‌ای باشـــد که مســـائل سیاســـی کمتر موجب تعصب و تفرقه شود. مســـائل عمومی متاثر از جهتگیری اولیه گروه‌هاست و بر اجماعی وسیع در فرهنگ سیاســـی متکی اســـت و نیازی نیست که براســـاس اصول تفصیل‌یافته و محاســـبات عقلانی باشـــد.»[۱۷] آلموند و وربا از تمامیت‌خواهی درس گرفته بودند که: سیاستِ زیاد از حد خطرناک است. بهتر است کوچک فکر کنید؛ آماده برای مصالحه باشید و توقع زیاد نداشته باشید.

> ماحصل آنکه قابل توجه‌ترین مشخصه فرهنگ جماعتی... کیفیت ترکیبی آن است. در وهله اول مخلوطی است از گرایش‌های محلی و موضوعی و جهتگیری شهروندان.

> جهتگیری به محل و وابســـتگی‌های اولیه، جهتگیری سیاســـی انفعالی یا فعل‌پذیر نســـبت به موضوع، و نیز فعالیت شهروندان، همه در جامعه مدنی به هم می‌پیوندد. نتیجه آن مجموعه‌ای از جهت‌گیری‌های سیاسی است که مدیریت‌شده و یا متوازن اســـت. فعالیت سیاســـی وجود دارد، ولـــی نه آنقدر که اقتدار دولـــت را از بین ببرد؛ دخالت در امور و تعهد وجود دارد، اما اعتدال دارد؛ شـــکاف سیاســـی وجود دارد، اما تحت کنترل اســـت. مهم‌تر ازهمه، جهت‌گیری‌های سیاســـی، کـــه فرهنگ مدنی را می‌ســـازند، ارتباط نزدیکی با جهت‌گیری‌های کلـــی اجتماعی و بین فردی دارد. در درون فرهنگ جماعت (یا باهمســـتان)، هنجارهای روابط بین فردی ـــ که حاصل اعتمـــاد کلی و اطمینان فرد به فضای زیســـت اجتماعی اســـت ـــــ در نگرش‌های سیاســـی رسوخ می‌کند و آنها را معتدل می‌سازد. اختلاط و ترکیب نگرش‌ها که در فرهنگ جماعتی یافت می‌شـــود... "متناسب" است با نظام سیاسی دموکراتیک. این اختلاط از جهات مختلف بخصوص در تناســـب است با سیستم سیاسی ترکیبی که همان دموکراسی است.[۱۸]

پلورالیسم به دنبال توضیح این بود که چگونه گروه‌های مطالبه‌گر در جامعه مدنی دغدغه‌هـــای فردی را به زبان سیاســـی ترجمه می‌کنند و به فرموله کردن سیاســـت عمومی کمک می‌رســـانند. به‌علاوه، تلاش داشـــت نشـــان دهد که آنها خواسته‌های بازیگرانی را "بیـــان" و نمایندگی می‌کنند که با بهره‌گیری از فرصت‌های برابر تلاش می‌کنند بر مواضع نخبگان سیاســـی اثر بگذارند. عضویت‌های چندگانه و همپوشانی تعهدات (به انجمن‌های محلی) ســـبب مصالحه و یکپارچگی می‌شـــود و دموکراسی میانـــه‌رو لیبـــرال به بهترین وجه قادر اســـت طیف گســـترده‌ای از دارنـــدگان منافع پدیدآمـــده در جامعه مدنـــی را راضی کند، بدون آنکه اختلال بزرگ سیاســـی ایجاد شـــود. طرفداران پلورالیسم (کثرت‌گراها)، که جهت‌گیریشـــان ثبات رژیم سیاسی و مشـــروعیت آن بود، علاقه‌مند به انجمن‌های میانجی هم بودند، مشروط به اینکه این انجمن‌ها یاریگر آن باشـــند که: نخبگان رهبری کنند و شهروندان تایید کنند. دولت باید مقتدر و مسئول باشد و این امر نیازمند آن است که شهروندان دارای نفوذ باشند و محترمانـــه رفتار کننـــد. انجمن‌های میانجی جامعه مدنی، بـــه خودی خود، قلمرو کنش‌هـــای دموکراتیک نبودند. آنها مشـــروعیت دولت را تحکیـــم می‌کردند و به آن کمک می‌رساندند تا در فضای زیست کینزی جنگ سرد و رشد اقتصادی و اصلاحات معتدل اجتماعی عمل کند.

پلورالیسم کاملا با سیاست‌های میانه‌روانه لیبرالیسم قانع بعد از جنگ سازگار شده بود. فرض بنیادی آن این بود که دغدغه‌های خصوصی مربوط به خانواده، کار و مصرف بخش عمده نیروی شهروندان را جذب خود می‌کند. این واقعیت که مسائل عمومی حاشیه‌ای و ثانوی اند، در خدمت ثبات و خوداختیاری نخبگان است. فرهنگ مدنی مصرف‌گرا تقویت‌کننده تحرک اجتماعی، حقوق فردی، میانه‌روی، کارآمدی رژیم و نظم اجتماعی می‌بود، ضمن آنکه مشارکت را تحت کنترل می‌داشت و اثرات ایدئولوژی را محدود می‌ساخت. در دوره‌ای که علوم سیاسی در آمریکا از تئوریزه کردن حکومت به‌عنوان نهادی واحد و منسجم (در یک کشور فدرال) امتناع می‌کرد، تایید پلورالیسم از بی‌اطلاعی نسبی رای‌دهندگان و بی‌تفاوتی آنها بر این اساس استوار بود که انگیزه رای‌دهی اطلاعات محلی و علائق محلی است.[۱۹] این‌گونه جهت‌گیری توضیح این مسئله را مشکل می‌کند که چرا اصولا مردم باید برای اهداف گسترده با هم همکاری کنند.[۲۰]

طبقات اجتماعی از علوم اجتماعیِ طرفدار پلورالیسم ناپدید شد، هرچند روشن بود که منافعی که سازمان یافته، بیان شده و به سیاستگذاری ترجمه شده، کاملا تحت تاثیر ملاحظات اقتصادی بوده است؛ اما دیدن این مسائل برای تئوریسین‌های طرفدار پلورالیسم آسان نبود. جهت‌گیری مصرف‌گرایانه پلورالیست‌ها به سیاست ـ این که «چه کسی چقدر می‌گیرد، و چه زمانی و چگونه»ـ سرچشمه ترجیحات و منافع فردی را در خارج از سیستم سیاسی قرار می‌داد. این ادعای آن‌ها که توده‌ها با جهل خود و بی‌تفاوتی و تمکین‌شان تحت کنترل قرار می‌گیرند، همان‌قدر مشکل‌دار بود که این نظر آن‌ها در مورد نخبگان که آن‌ها با ارزش‌های درونی‌شده دموکراتیک خود مهار می‌شوند و با نهادهای سیاسی، انتخابات دوره‌ای و شبکه نیرومند و همپوشان گروه‌های مطالبه‌گر در جامعه مدنی. هیچ‌کدام از این دیدگاه‌ها در جریان احیای زندگی سیاسی در اواخر دهه ۶۰ و اوائل دهه ۷۰ میلادی نتوانست باقی بماند. جنبش‌های حقوق مدنی، ضد جنگ، فمینیست و سایر جنبش‌های این دوره نشان دادند که شمار زیادی می‌توانند به‌نحوی عالی دست به کنش پایدار دموکراتیک بزنند؛ همان‌طور که نشان دادند نخبگان به همان اندازه که (با این جنبش‌ها) دشمنی می‌کردند قابل اتکا هم نبودند و ساختار سیاسی موجود هم بیانگر منافع همگان به‌طور یکسان نبود. زندگی عمومی به‌روشنی چیزی فراتر از سرجمع منافع فردی بود و بسیاری از مردم کاملا مایل بودند بر اساس ایده‌های بزرگ دست به عمل بزنند.

در بســـیاری از موارد، شناسایی موانعی که بر سر راه فعالیت موثر قرار داشت مشکل بود. اما مسائل سیاسی آشکارا در بافتاری پدیدار می‌شد که وسیع‌تر از آن چیزی بود که پلورالیسم پیش‌بینی می‌کرد. به موازات آنکه دوره "جنبش‌های جدید اجتماعی" توســـعه می‌یافت، عملیات اقتصادی به مشـــکل اصلی تئوریسین‌هایی تبدیل شد که تلاش می‌کردند جامعه مدنی را به صورت قلمروی خوداختیار مفهوم‌پردازی کنند.

کالایی کردن عرصه عمومی

بســـیاری از روشنفکران غربی برای اینکه بحران اواخر دهه ۱۹۶۰ را توضیح دهند به کارهای آنتونیو گرامشی روی آوردند. گرامشی یکی از رهبران اولیه حزب کمونیست ایتالیا بود که ســـال‌ها در زندان فاشیســـت‌ها بود. او ســـعی می‌کرد راهکار و مســـیر جدیـــدی بـــرای چپ پس از شکســـت تهاجم انقلابی در دوران بعـــد از جنگ جهانی اول پیدا کند. گرامشـــی می‌خواســـت بداند چرا ســـرمایه‌داری اروپا توانست از جنگ جهانی ویرانگر، انقلاب روســـیه، بحـــران عمیق اقتصـــادی، رویگردانی عناصر مهمی از روشـــنفکران، و شـــورش‌های مهم پرولتاریا جان ســـالم به در ببرد. کاربرد مفهوم «هژمونی» (در معنای مارکسیستی آن)، که با نام او گره خورده است، نشانگر تمرکز تازه‌ای بر مســـائل ایدئولوژیک و فرهنگی بود و ایـــن، به نوبه خود، باب نظریه‌پردازی درباره روبناها (فراساختارها)* در جامعه مدنی را گشود.

گرامشـــی با ردیابی لنینیسم در جامعه مدنی نســـبتا توسعه‌نیافته‌ی روسیه شروع کرد. براســـاس دیدگاه او، «در روســـیه، دولت همه چیز بود و جامعه مدنی ابتدایی و ژلاتینی.»[۲۱] گشـــایش نسبی و سیال بودن شـــرایط امکان حمله رویاروی به دولتی را فراهم ســـاخت که در ساختارهای اجتماعی ریشـــه تنومندی ندوانده بود و بی‌حفاظ بود. حکومت خودکامه روســـیه به‌خاطر استقلال نسبی‌اش آسیب‌پذیر بود، و مبارزه طبقاتی در شـــرق "جنگ مانوورها" (یا تحرک نظامی) بود. اما این فرض اشـــتباه بود که الگوی انقلاب روسیه در جاهای دیگر تکرار خواهد شد. در غرب، دستگاه حاکمیت طبقه بورژوا بســـیار محکم و پیچیده بود و نبرد رودررو با حکومت به ســـبک روســـی امکان نداشت. "جنگ مواضع" (یا موقعیتِ) طولانی و دشواری لازم بود، زیرا حکومت و جامعه مدنی قوی‌تر و دارای مواضع روشن‌تری بودند از آنچه در اولین موج انقلاب

* Superstructural theorization

(روســی) بود. گرامشــی می‌گفت: «درغرب، رابطه مناسبی بین دولت و جامعه مدنی وجود داشــت و زمانی که دولت متزلزل شــد، ساختار مستحکم جامعه مدنی به‌ناگاه آشکار شد.»[۲۲]

در دنبال بحث او، این نکته مطرح می‌شود که کمونیست‌های غربی با تمرکز مطلق بر دولت ســودی نمی‌برند. تئوری بانفوذ گرامشی درباره هژمونی مبین این نکته بود که دولت‌های قوی و جوامع مدنی توانمند در اروپای غربی شــرایط متفاوتی از آنچه بر شــرق حاکم اســت به وجود آورده‌اند. از آنجا که مجموعــه‌ای ازهنجارها و نهادها مشــخصه حاکمیت بورژوایی در جوامع سرمایه‌داری پیشرفته است، گرامشی به این باور رسیده بود که مارکسیست‌های غربی باید توجهی جدی به فرهنگ و ایدئولوژی حامی ســرمایه‌داری داشته باشند. اجبار همیشه مهم بوده است، اما او باورداشت که سیستم هژمونی حاکمیت بورژوایی رشدیافته است و از حمایت بالایی در میان تمام طبقات اجتماعی برخوردار اســت. گرامشــی می‌گوید وظیفه کمونیســت‌ها در غرب بســیار پیچیده است. «ساختارهای عظیم دموکراسی‌های مدرن، هم در سازمان‌های دولتی و هم در مجموعه پیچیده انجمن‌های جامعه مدنی، برای هنر سیاست تشکیل شده‌اند، به‌مثابه "سنگرها" و استحکامات دائمی در جبهه جنگ مواضع؛ و اینها تنها "جزئی" از عناصر جنبشی است که پیش از این "کل" جنگ تلقی می شد و غیره.»[۲۳]

روایت گرامشــی از روابط دولت و جامعه مدنی غالبا ناروشــن و متناقض بود، اما او می‌خواســت بر نقش ایدئولوژی تاکید کند و به آن قدرتی ببخشــد که حداقل برابر با قدرت اجبار دولتی باشــد. جامعه مدنی در جوامع ســرمایه‌داری پیشــرفته دارای ســاختاری طبقاتی و اجماعی شده بود که بســیار سیال و انعطاف‌پذیر بود و کارآمد. هژمونــی بر فرض وجــود میزانی از رضایــت، درهم‌آمیزی، و همکاری قرار داشــت. نهادهایــی مانند خانواده، روابط مالکیت، و قانون در رابطه‌ای دوســویه با هنجارهای عرفی (غیررســمی) ـ که حاکم بر ازدواج، کار، و اوقات فراغت بود ـ قرار می‌گرفتند تا جامعه مدنی بورژوایی حاصل شود که حد قابل اعتنایی از توافق به وجود می‌آورد. هیچ‌کدام از اینها البته برای مارکسیســم جدید نبود؛ لنین همیشه بر اهمیت مبارزه ایدئولوژیک تاکید داشت و احزاب توده‌ای در انترناسیونال دوم و سوم چنان مجموعه پیچیده‌ای از نهادهای کارگری و اقدامات اجتماعی را توسعه دادند که می‌توان از آنها به‌عنوان «دولتی در دولت» سخن گفت. باشگاه‌های آنها و کافه‌ها، روزنامه‌ها، مدارس، انتشــارات، کتاب‌های کمیک، کمپ‌ها، فدراسیون قومیت‌ها و گروه‌های زنان در این

احزاب توده‌ای بی‌تردید موقعیت‌های فراوانی برای مبارزه ایدئولوژیک ضد هژمونی به وجود آوردند. حتی اگر سهم گرامشی در مارکسیسم بیش از اندازه تقویم شده باشد، ولی او فهمید که جریان حوادث در روسیه مدلی جهانی برای کمونیسم غربی ارائه نمی‌دهد. «اولی به‌ناگهان سقوط کرد ولی بعدا مبارزه بی‌سابقه‌ای درگرفت؛ در مورد دومی مبارزه "از قبل" جریان داشت. بنابراین، سوال این بود که جامعه مدنی پیش از قبضه کردن قدرت مقاومت می‌کند یا پس از آن.»[۲۴] پرولتاریا باید برای جنگ مواضع طولانی در داخل مرزهای سرمایه‌داری آماده باشد، مبارزه‌ای شبیه مبارزه درازدامن بورژوازی علیه قرون وسطاگرایی.[۲۵] تنها پس از اینکه این مبارزه به پیروزی برسد، می‌توان قدرت را با حمایت مردم قبضه کرد و سوسیالیسم را به‌آسانی آن‌گونه که مارکس پیش‌بینی کرده بود بنا نهاد. اگر جامعه مدنی روسیه، که هنوز تحول نیافته بود، باعث به ستوه آوردن کمونیست‌های آن کشور پس از قبضه آسان قدرت دولتی شد، گرامشی انتظار داشت که مشکلات بیشتر کمونیست‌های غربی، در آغاز، آن‌ها را پس از پیروزی سیاسی درموضع قوی‌تری (به نسبت کمونیست‌های روسیه) قرار دهد.

شناسایی جامعه مدنی، به‌عنوان قلمروی که در آن هژمونی شکل می‌گیرد، به معنای نادیده گرفتن نقش مستقیم اجبار و غلبه نیست. گرامشی فقط می‌خواست اهمیت ایدئولوژی را برجسته کند و به نظر می‌رسد که وظیفه دولت را ترکیب هژمونی و اجبار، ترغیب و زور، رضایت و دیکتاتوری در نظر گرفته بود. حکومت «در مفهوم یکپارچه‌اش، دیکتاتوری+ هژمونی» بود، فرمول‌بندی‌ای که درک هوشمندانه او از اهمیت مسائل روبنایی را نشان می‌دهد.[۲۶] رضایت همگانی عنصر ضروری قدرت بورژوایی در اروپا بود و گرامشی فکر می‌کرد بسیار مهم است که کمونیست‌ها توجه ویژه‌ای به نقش دموکراسی سیاسی و شبکه جامعه مدنی در تشکیل یک الگوی باثبات از غلبه بورژوایی داشته باشند. او که با زبان سربسته زندانیان سیاسی سخن می‌گفت از خوانندگانش می خواست که جامعه مدنی را جنبه‌ای از حاکمیت طبقه بورژوا در نظر بگیرند. «اگر معنی علم سیاست، علم حکومت است و حکومت مجموعه فعالیت‌های سیاسی و تئوریک را در بر می‌گیرد که هیئت حاکمه با آن نه‌تنها غلبه خود را توجیه و آن را حفظ می‌کند، بلکه رضایت مردم تحت حاکمیت خود را نیز به دست می‌آورد، در این صورت سوالات اساسی مربوط به جامعه‌شناسی چیزی جز سوالات مربوط به علوم سیاسی نیست.»[۲۷] اعمال زور مستقیم، غلبه و نهادهای

اجبارکننده "جامعه سیاسی" با هژمونی ایدئولوژیکی تکمیل می‌شود که بورژوازی آن را بر حیات ملی از طریق مدارس، انجمن‌های خصوصی، کلیساها و سایر نهادهای "جامعه مدنی"اش اعمال می‌کند. بنابراین، جامعه مدنی گرامشی، دور از قلمرو خوداختیار انجمن‌های داوطلبانه، و مانند هر قلمرو دیگری از جامعه سرمایه‌داری، بر قدرت طبقاتی، روابط بازار و فرم کالا استوار است.

علاقه گرامشی به فرهنگ و ایدئولوژی حاکی از شم تاریخی او بود. همزمان با آنکه جنگ‌های داخلی اروپا بحران پس از بحران می‌آفرید، تئوریسین‌های بیشتری به دنبال پاسخ این پرسش رفتند که آیا اروپا از این مهلکه نجات خواهد یافت یا نه. ماکس هورکهایمر، تئودور آدورنو، وهمکارانشان در مکتب فرانکفورت توجه خود را معطوف فرهنگ بورژوایی ساختند که روزبه‌روز انحصاری‌تر، منسجم‌تر و مسلط‌تر می‌شد و همراه با تکنولوژی تولید انبوه رشد می‌کرد و توانایی ساختاربخشی به جامعه را به‌مثابه کل به دست آورده بود.[۲۸] همه خودجوشی (جامعه) را اشتهای پایان‌ناپذیر بازار برای تهیه و تولید و بسته‌بندی کردن بلعیده بود. آلترناتیوها همه با پیروزی "فرهنگ صنعتی"، که مجموعه وسیعی از کالاهای ایدئولوژیک را به مصرف‌کنندگان منفعل عرضه می‌کرد، محو شدند. اگر پرولتاریا در مقاومت علیه فاشیسم موفق نشده بود، هورکهایمر و آدورنو امید چندانی برای دوران بعد از جنگ جهانی دوم نمی‌دیدند. آن‌ها در کتاب خود، *دیالکتیک روشنگری*، که در سال ۱۹۴۸ نوشتند، از این بابت خشنودند که روابط "عادی" بین جامعه مدنی و دولت در حال دگرگونی است، زیرا یک ساختار قدرت غیرمسئول و غیرپاسخگوی بوروکراتیک توانایی آن را پیدا کرده که همه حوزه‌های زندگی عمومی را در شبکه‌ای یکپارچه از سلطه درپیچد و مرتبا قدرتمندتر شود، برای اینکه (مردم) مشتاقانه از آن استقبال می‌کنند.

به نظر آن‌ها، مشکل این بود که روشنگری پروژه رهایی‌بخشی خود را به دور افکنده است. حمله روشنگری به اسطوره‌ها و تلاش برای تبدیل کردن طبیعت به دستگاه تولید کالا توانایی تصور آلترناتیوها را فلج ساخته و آزادی را با پذیرش قانعانه وضع موجود یکی گرفته است. پیشرفت مدرنیته با هزینه گزافی همراه شد. پیروزی بازار و کالایی شدن زندگی روزانه عقل ابزاری را به مخالفت با تمامی نگرانی‌های اصولی واداشت؛ پیروزی انواع سلطه را در قالب‌های بوروکراتیک برانگیخت؛ و منادی ظهور جامعه‌ای شد که هورکهایمر و آدورنو آن را "جامعه کاملا حکومتی‌شده"

نامیدند.

روشـــنگری وعده کرده بود که مردم را از نفوذ سمج و مزاحم سنت، سلسله‌مراتب و خرافــات رها ســازد، اما به اینجا ختم شــد که آن‌ها را تابع نیروهایی ســاخت که ظرفیت مردم را برای قضاوت اصولی ســلب می‌کرد؛ یا حتی تشخیص این را که باید قضاوت اصولی کرد از آن‌ها گرفت. جامعه عظیم مصرفی پس از جنگ ســبب رشــد ســریع فرهنگ یکسان‌ســاز و منفعت‌طلب صنعتی شــد که به دنبال کمترین مخرج مشترک برای تولیداتش بود؛ هر چیزی را از درون تهی می‌کرد، در هر قلمرو جامعه مدنــی نفوذ می‌کرد و توانایی دیــدن آلترناتیوهای نظم موجود را از بین می‌برد. انواع تکنولوژی‌هــای جدید، و روش‌های نوین ســازماندهی تولید، تمدن مدرن را متحول کردنــد و تکنیک‌های نیرومند تبلیغات در خدمت بــازار انبوه این تمدن بودند. همه کارهای این نیروهای اجتماعی جدید در خدمت تولید و فروش کالا بود.

هیچ‌کدام از طبقات اجتماعی قدیم – چه رسد کارگران ـ نتوانستند در برابر منطق انباشــت مقاومت کننــد. در حقیقت، روش‌های جدید کنترل اجتماعی بســیار موثر بود، زیرا بر ایدئولوژی متکی بود. در فضای زیستی که هر چیزی می‌توانست خرید و فروش شود، ایدئولوژی اپوزیسیون را با خود درآمیخت و جانشین قدرت اجبارکننده مســتقیم شــد تا از یکسان‌ســازی مطمئن باشد و ســلطه را تحکیم کند. همزمان با آنکه فرهنگ صنعتی کارآمدتر می‌شــد، هنر سرگرمی (entertainment) سرکوب را لذت بخش می‌کرد، دقیقا به‌خاطر اینکه اســتانداردهای فرهنگی را، که منظری برای مقاومت فراهم می‌کرد، از بین می‌برد. منطق تمامیت‌خواهِ مناســبات کالایی جایگاه محکمی در سازماندهی قدرت فرهنگ صنعتی یافت.[۲۹]

هورکهایمر و آدورنو کارهای گرامشی را با تمرکز بر ظرفیت فزاینده و مستقل فرهنگ و ایدئولوژی برای ســازماندهی جامعه مدنی توســعه دادند. کتاب *انسان تک‌ساحتی* هربرت مارکوزه کارهای آن دو را به سطح جدیدی ارتقا داد و انتقادات نیرومندی از جامعه مدنی مطرح کرد که نفوذ فوق‌العاده‌ای در دهه ناآرام پس از انتشارش در سال ۱۹۶۶ داشــت. در این کتاب می‌آید که جامعه پیشــرفته صنعتی به اوج جدیدی در یکپارچه‌سازی و جذب پتانسیل مقاومت رسیده است. مارکوزه با هورکهایمر و آدورنو هم‌نظر است که پروژه تبدیل طبیعت به تولید کالا مشکل اساسی است. «همزمان که پروژه جلو می‌رود، جهانی از گفتمان و کنش را به همراه فرهنگ فکری و مادی شکل می‌دهد. در رسانه تکنولوژی، فرهنگ و سیاست و اقتصاد در سیستمی همه‌جاحاضر

(مثل خدا) در هم ادغام می‌شـوند که تمام آلترناتیوها را می‌بلعد یا به عقب می‌راند. پتانسـیل رشـد و تولید این سیسـتم، جامعه را با ثبات می‌کند؛ پیشرفت فنی را در چارچوب سـلطه مهار می‌کند. عقلانیت تکنولوژیک، عقلانیت سیاسی شده است.»[۳۰] جامعـه صنعتی پیشـرفته ـ که حول مناسـبات کالایی، عقل ابزاری و بوروکراسـی سـازماندهی شده ـ به‌گونه‌ای سیستماتیک، تکنولوژی جدید را از ابزاری برای آزادی به ابزاری برای سلطه تبدیل می‌کند.

مارکـوزه با هورکهایمر و آدورنو موافق بود که فرهنگ صنعتی به‌نحو فزاینده‌ای به صورت نیرویی مستقل عمل می‌کند. نقش مستقیم آن در کالایی کردن زندگی تمایل به ویـران کردن همه چیز دیگر دارد، برای اینکه دنبال پایین‌ترین مخرج مشـترک اسـت تا بتواند آن‌قدر که می‌تواند بفروشـد. آلترناتیوها در آن ادغام می‌شوند؛ منابع بالقوه‌ی مخالفت جذب می‌شـوند و قدرت رهایی‌بخش تفکر مسـتقل به‌تدریج زایل می‌شـود. در دوران گذشته، از آزادی‌های مدنی، آزادی بیان، اندیشه، عقل و وجدان، برای ایجاد اختلال در سیسـتم و آزادی اسـتفاده می‌شـد؛ جامعه صنعتی پیشرفته اکنون از آن‌ها برای تحکیم نظم موجود اسـتفاده می‌کند. همزمان با آنکه آلترناتیوها محو می‌شوند، تلاش برای همسان نشدن به‌طور فزاینده‌ای بی‌فایده و دشوار می‌شود. پیروزی ابزار تکنیکی بر اهداف اصولی و عقل، حال مقتضی انطباق یافتن با سرکوب به‌جای مبارزه با آن است، آن هم درست زمانی که سلطه، استثمار و بی‌عدالتی شدت یافته اسـت. به نظر مارکوزه، فرهنگ صنعتی مقاومـت را تقریبا غیرممکن می‌کند، برای اینکه آن را نامرئی می‌سـازد. نوع جدیدی از تمامیت‌خواهی (توتالیتاریسـم) با اتـکا به توان تولید عظیم در جامعه پیشـرفته صنعتی و خلـق پایان‌ناپذیر نیازهای مصنوعی، تئوری دموکراسی پلورالیستی را به تمسخر گرفته است:

> جامعـه صنعتی معاصر، به خاطر شـیوه‌ای که مبنای تکنولوژیک خود را سـازمان داده اسـت، بـه تمامیت‌خواهـی گرایـش دارد، چـرا کـه "تمامیت‌خواهی" فقط نظم‌دهی سیاسـی جامعه بر مبنای وحشـت نیست، بلکه هماهنگی فنی- اقتصادی غیروحشـت‌آفرینی کـه از طریق به بـازی گرفتن نیازها به دسـت صاحبان منافع صورت می‌گیرد نیز تمامیت‌خواه اسـت. در نتیجه، مانع ظهور اپوزیسـیونی موثر در مقابل کل (این سیسـتم) می‌شـود. نه‌تنها نوع خاصی از دولـت یا حاکمیت حزبی موجد تمامیت‌خواهی اسـت، بلکه نوع خاصی از سیستم تولید و توزیع نیز می‌تواند تمامیت‌خواهـی را بـه وجـود آورد، هرچند این سیسـتم ممکن اسـت به‌خوبی با

"پلورالیســـمِ" احزاب و روزنامه‌ها و "قدرت‌های متوازن‌کننده" هم سازگاری داشته باشد.[۳۱]

مارکوزه فکر می‌کرد روش‌های جدید کنترل اجتماعی دقیقا به این خاطر بســـیار قدرتمندند که در ســـطح خودآگاه (وجدان) عمل می‌کننـــد. فرهنگ صنعتی هر دو قلمـــرو خصوصی و عمومـــی را احاطه می‌کند و هر دو را تابع منطق یکپارچه‌ســـازی و بهنجارســـازی مشـــابهی می‌کند. هیچ قلمروی امن نیســـت. سیاست و فرهنگ در شبکه‌ای یکپارچه از ســـلطه کرخت‌کننده و سرکوب خوشایند متحد می‌شوند. «اگر وســـائل ارتباط جمعی به‌طور هماهنگ، و اغلب بدون اینکه توجهی جلب کند، هنر، سیاســـت، مذهب و فلســـفه را با آگهی‌های تجاری درآمیزند، این قلمروهای فرهنگی را به مخرج مشترک خود وارد می‌کنند که همان صورت کالایی است. موسیقی روح موســـیقی فروشـــندگی هم هست. ارزش مبادله است که حســـاب می‌شود، نه ارزش واقعی. و بر این روند، عقلانیت وضعیت موجود مرکزیت می‌یابد و عقلانیت‌های بیگانه با آن در مقابل آن تسلیم می‌شوند.»[۳۲] "وجدان شاد" جامعه مدنی معاصر آنچه را که وجود دارد همانی می‌گیرد که باید وجود داشـــته باشـــد. در فضای زیســـتی، که همه چیـــز را می‌توان خرید و فروخت، تمام یقین‌ها بـــا تولید پایان‌ناپذیر مدهای جدید و رسوایی‌های جدید ناپدید می‌شوند. سرگرمی و "یک"سان‌سازی حکم می‌راند.

اما همه چیز از دســـت نرفته اســـت. برخلاف هورکهایمر و آدورنو، که اوج تســـلط روشـــنگری بر طبیعت و عقلانیت ابزاری را در استالینیســـم و آشـــویتس می‌دیدند، مارکوزه امکانات رهایی را در زندگی معاصر تشـــخیص می‌داد. اگر پرولتاریا تا حدود زیادی جذب سیســـتم شـــده و دیگر آن عامل ممتاز (تغییر) در مارکسیسم کلاسیک نیســـت، "گروه‌های حاشـــیه‌ای" ماننـــد زنان، رنگین‌پوســـتان، دانشـــجویان و مردم اســـتعمارزده می‌توانند چشـــم‌اندازی انتقادی عرضه کنند و انگیزه‌ای برای اخلال در سیستم داشته باشند که بتواند امکانات رهایی‌بخشی را از زوال بازدارد و طبقه کارگر را احیـــا کنـــد. در حقیقت، توانایـــی مارکوزه برای بازیابی محـــور آزادی‌بخش تئوری (جامعـــه مدنی)، دلیل محبوبیت فوق‌العـــاده او را در دوران جنبش‌های دهه‌های ۶۰ و ۷۰ میلادی نشـــان می‌دهد.[۳۳] درعین حال، کالایی کردن همه چیز آن‌قدر نیرومند شـــده بود که بســـیاری از تئوریســـین‌های محتاط‌تر نیز در نگرانی‌های او سهیم شده بودند.

هانـــا آرنت، براســـاس تحلیل‌های قبلی خـــود از توتالیتاریســـم (تمامیت‌خواهی)،

کوشـــش کرد که اثرات زندگی اقتصادی بر جامعه مدنی را بررســـی کند. او با دیدن خطر نازیسم و کمونیسم، مثل بسیاری از دیگر روشنفکران نسل خود، از جنبش‌های توده‌ای در سیاست هراس داشت؛ اما از بی‌محتوا بودن سیاست آمریکا در دوران بعد از جنـــگ هم عمیقا نگران بود، چرا که از دید او داشـــت بـــه صورت مبتذل‌ترین نوع تاجرمآبی در می‌آمد. قشریت ایدئولوژیک، رسانه‌های توده‌ای، رشد اقتصادی، زندگی تحت نظم دکترین امنیت ملی، و جامعه بزرگ مصرفی همراه شـــده بود با بی‌تفاوتی (سیاسی)، عدم مشارکت و تجلیل از زندگی خانوادگی. برخی از طرفداران پلوراليسم از این تحولات استقبال کردند و به دنبال آن بودند که آنها را در تئوری دموکراتیکی تلفیق کنند که بر پاســـخگویی نخبگان متمرکز باشـــد، اما آرنت می‌خواســـت عرصه عمومی را از فضای زیست کالایی و از بی‌تفاوتی سیاسی نجات دهد. او بر دو خصیصه ممتاز "شرایط بشری" تمرکز کرد که آتنی‌ها کشف کرده بودند.

تمایزگـــذاری یونانیان بین قلمـــرو خصوصی و عمومی، و میان خانواده و شـــهر یا *پولیس*، نخســـتین خدمت آن‌ها به آزادی بشـــری بود و با دومیـــن تمایزگذاری بین حـــرف و عمل تکمیل شـــد؛ یعنی شـــیوه‌هایی که مردم زمانی کـــه زندگی عمومی و مشـــترک را سامان می‌دهند، از آن طریق خود را به یکدیگر می‌شناسانند. این هر دو بستگی به تکثر و چندگونگی دارد، اما نگرانی آرنت آن بود که ظاهر "جامعه" مدرن این تمایزگذاری را برای مردم مشـــکل می‌کند کـــه بدانند چه چیزی واقعا خصوصی اســـت و چه چیزی امر موجه عمومی اســـت. مســـائل محدودی که یونانیان به قلمرو خصوصـــی منتقل کردنـــد، دیگر موضوع خارج از بحثی، از نظر منافع عمومی، شـــده بـــود. "جامعه"ای که دیگـــر نه عمومی بود و نه خصوصی، بلکـــه ملغمه‌ای معیوب از هر دو بود، بهره‌کشـــی ویرانگر و فاســـد منافع خصوصی از قلمرو عمومی بود. «ناپدید شـــدن فاصله‌ای که مردم دوران باســـتان باید روزانه می‌پیمودند تا از قلمرو محدود خانواده وارد قلمرو بالاتر سیاســـت شـــوند، پدیده‌ای اساســـا مدرن است.»[۳۴] یونانیان قلمـــرو خانواده را خصوصی می‌نامیدند، برای اینکـــه قلمرو ضرورت و نیازهای روزانه تلقی می‌شـــد، اما عرصه جدید و دورگه مدرنیته به مسائل خصوصی اهمیتی عمومی می‌دهد که کاذب و گمراه‌کننده است.

> ظهـــور جامعـــه – یعنی برآمـــدن خانـــه‌داری و فعالیت‌هایش و مشـــکلاتش و ابزار نظم‌بخشـــی‌اش – از اندرونی ســـایه‌وش خانه به روشـــنایی قلمرو عمومی نه‌تنها مرز قدیمی بین امر خانه و امر مدینه (سیاســـت) را نامشـــخص کرده است، بلکه معنای

این دو اصطلاح و اهمیتشـــان را برای زندگی فرد (خانگی) و شهروند (مدنی) چنان تغییر داده که دیگر از هم قابل تشـــخیص نیســـتند. ما دیگر با نظر یونانیان موافق نیستیم که آن زندگی که در تنهایی خود شخص (*idion*)، بیرون از جهان مشترک با دیگران، بگذرد اساســا "ابلهانه" اســت؛ با رومیان هم موافق نیســـتیم که برایشان دنیـــای تنهایـــی و خصوصی چیزی جز پناهگاه موقت از مشـــغله جمهوری نبود. در عـــوض، ما دنیای خصوصی را قلمرو صمیمیت می‌شناســـیم، امری که شـــاید بتوان نشانه‌هایی از آن را از اواخر عصر روم بازیافت، اما نمی‌توان در هیچ دوره‌ای از یونان باســـتان چیزی از آن پیدا کرد، ولی صور خـــاص چندلایه و متنوع آن قطعا تا دوره مدرن ناشناخته بوده است.[۳۵]

پیروزی "جامعه" قلمـــرو خصوصی را از عرصه ضرورت و نبود آزادی به پناهگاهی برای افراد و نزدیکان تبدیل کرد. زندگی عمومی در گذشته مجموعه‌ای از سخنگویی و عمل بود، دقیقا به این خاطر که از نیاز و ضرورت آزاد بود، اما "جامعه" تفاوت‌های خود و تکثر و چندگانگی‌اش را به درون خانه راند. غنی ساختن قلمرو خصوصی فقیر ساختن قلمرو عمومی است، و فقر آن زمانی است که دیگر امکان بیان شخصی افراد را در حضور دیگران ایجاد نمی‌کند. بنابراین، به‌جای آنکه (حضور در) عرصه عمومی شـــاخص زندگی مردم باشـــد، «تمایز و تفاوت (و شاخصیت) به موضوعاتی خصوصی برای افراد تبدیل شده است».[۳۶]

آرنت مانند برک فکر می‌کرد که "پیروزی" نهایی جامعه در دولتی بوروکرات خود را نشـــان می‌دهد، یعنی حاکمیت هیچکس و بیان ســـازمان‌مند "افسانه کمونیستی" کـــه منفعتی واحد -یا حتی ابتدایـــی- را باید در بین اهداف و فعالیت‌های چندگانه و جدا از هم تشـــیخص داد که سازنده هر ارگانیســـم اجتماعی است. مشکل این است که سیاســـت با مسائل مادی مانند کار، پول و رفاه آلوده شده است. یونانیان مواردی از "فرآینـــد زندگی" را که بنیه اخلاقی ضعیفی داشـــتند بـــه قلمرو خصوصی واگذار کردند، اما جامعه توده‌ای، کالایی‌شـــدگی، مارکسیســـم و جنبش کارگری آن‌ها را به عرصـــه عمومی برگرداندند. دولت حول تولید و بازتولید ثروت ســـازمان داده شـــد و سیاســـت، فاصله‌ی نُجبایی و انسانیت‌ساز خود را با دغدغه‌های مادی زندگی از دست داد. گرایش به تامین ضروریات زندگی روزمره، و ابتنا بر تجارت و کار، عرصه عمومی را بلعیـــده و آن را از محتوای اخلاقی خالی کرده اســـت. تامین معاش کردن پیش از این مســـئله‌ای مربوط به قلمرو خصوصی بود. زندگی برتر، از طرف دیگر، به سیاست

مربوط می‌شد. اما مردم دوران مدرن در "جامعه" زندگی می‌کنند و دیگر نمی‌توانند آن تمایـز اساسـی را (بین دو قلمرو) قائل شـوند؛ یا حتـی درک کنند که چرا باید چنین تمایزی بگذارند.

کنـش عمومـی تنها در صورتی می‌توانـد در خدمت آزادی باشـد که خود غایت فی‌نفسه باشد، و این نیازمند آن است که خود مقوله "جامعه" مورد سوال قرار گیرد. حکومت نمی‌تواند مسـئولیت بازتولید اجتماعی را به عهده داشـته باشـد. سیاست چیزی بیشـتر از آزادی‌های مدنی و حقوق قانون اساسـی است؛ آزادی گسترده‌تر از تحقق خواسـته‌های مادی اسـت؛ و زندگی عمومی نمی‌تواند ابـزاری برای حفاظت، تنظیم و یا سـازماندهی مجدد جامعه مدنی باشـد. آرنت، هرچند با کالایی‌شـدگی مشـکل داشت، مشـکل اقتصادی را با اعلام اینکه اقتصاد تناسبی با سیاست و ربطی به آن ندارد حل کرد. درک نو-ارسطویی او از سیاست به‌عنوان خود-نمایی فارغ البال در کنش عرصه عمومی، به دور از آلودگی مسـائل اقتصادی، کوششی ضد مدرن بود و نخبه‌محور برای مهار سیاست توده‌ای با تکیه بر بی‌طرفی آریستوکرات‌هایی که غم عرصه عمومی داشتند. گزارش ایده‌آلی او از زندگی یونانی با این هدف بود که قلمرو عمومـی را همچون عرصه‌ای حفظ کند که در آن مـردم آزاد از ضروریات اقتصادی بتوانند در جسـت‌وجوی تعالی، افتخار، و ارج‌گزاری به سـخن و کردار باشـند. اگر قلمرو خصوصی محل نابرابری، تفاوت و ضرورت بود، شهر (پولیس) برابری اعضایش را به رسـمیت می‌شـناخت و امکان ساخت هدفمند و اندیشـیده دنیایی مشترک را میسـر می‌ساخت. آرنت امیدوار بود که درس‌های آتن بتواند برای مردم دوران مدرن نقطه اتکایی (point d'appui) در جامعه توده‌ای فراهم کند که زندگی عمومی‌شـان به‌طوری فزاینده به مسـتعمره دغدغه‌های اقتصادی و منافع شـخصی تبدیل شـده بود. در نهایت، او چیز زیادی برای مقابله با کالایی‌شـدگی جامعه مدنی نداشت، مگر تجدید یادهای نیمه‌اشرافی عهد قدیم.

ریچارد سِنِت (Richard Sennett) بسیار بهتر از آرنت توانست به "سقوط انسان عمومی" بپردازد، زیرا کمتر از آرنت بیزاری از اقتصاد نشـان می‌داد. او موافق بود که مدرنیته ارزشـی منحصربه‌فرد به زندگی خصوصی می‌دهد، اما ریشـه فساد زندگی عمومی در ضروریات اقتصادی مورد نظر آرنت نیسـت، بلکه در تلاش نامتناسـب و خودشـیفته برای "خصوصـی بودگی" یا صمیمیت (intimacy) اسـت. «در زندگی خصوصـی ما نه به دنبال اصول بلکه در پی بازتاب عواطف خود هسـتیم؛ دنبال این

هستیم که وضع روحی ما چگونه است، و کدام احساس‌های ما اصیل است. ما تلاش کرده‌ایم که اموری چون بودن در حریم خصوصی خود و تنها بودن با خانواده و دوستان نزدیک و محرم را غایتی فی‌نفسه بدانیم.» جامعه مدنی کالایی‌شده و خود-محور نمی‌گذارد تشخیص دهیم کدام یک از ادعاهایش هدف اصلی زندگی است. «موضوع اصلی برای هر شخص خود اوست؛ شناخت خود به هدف تبدیل شده است به‌جای اینکه شناخت چیزهایی هدف باشد که از طریق آن بتوان جهان را شناخت. و دقیقا به خاطر اینکه ما چنین در خود غرقه‌ایم است که برایمان بسیار مشکل است که به اصلی شخصی برسیم و شخصیت خود را برای خودمان و دیگران روشن کنیم. دلیل آن این است که هرقدر روان ما خصوصی‌تر شده باشد، کمتر برانگیخته می‌شود و به همان نسبت برای ما مشکل‌تر خواهد بود که احساس کنیم یا احساس خود را بیان کنیم.»[۳۷]

در دیدگاه سِنِت، "جامعه خصوصی/ صمیمی" (intimate society) با آنکه نیروی برانگیزاننده‌اش متفاوت است، حاصل همان فروپاشی تمایز بین خصوصی-عمومی است که آرنت توصیف می‌کرد. او هم متقاعد شده بود که نه زندگی خصوصی و نه عمومی از تلفیق با یکدیگر سود نمی‌برند. فقدان مرزهای روشن سبب می‌شود که توانایی زندگی خصوصی برای تغذیه ظرفیت قلمرو عمومی برای مطرح کردن مسائل مشترک تهی شود و آن ظرفیت نیز از دست برود. این مفهوم مدرن که زندگی شخصی موضوعی با اهمیت عمومی است سبب افزایش فرهنگ فراگیر خودشیفتگی شده که نمی‌تواند روشن کند چه چیزی خاص حوزه شخص است – و از آن مهمتر چه چیزی خارج از آن است. خود-محوری تضعیف‌کننده این فرهنگ به این معنی است که نمی‌تواند آنچه را واقعا خصوصی است خصوصی نگه دارد و ناکامی در این مورد سبب می‌شود که درنیابد چه چیزی عمومی است. سِنِت می‌گوید اصالت داشتن و عریان‌سازی خویشتن نمی‌تواند زندگی عمومی معنی‌داری را تشکیل دهد؛ یافتن همه معانی در حوزه شخصی مرگ زندگی عمومی است، زیرا کارکردن با دیگران را برای اهداف مشترک مشکل می‌کند. اگر شناخت دیگران و شناخته شدن از طرف دیگران مهمترین دلیل برای زندگی اجتماعی است، درک این حقیقت باستانی غیرممکن می‌شود که: زندگی عمومی اصیل بستگی بسیاری به ناشناس ماندن دارد.

میل مهارناپذیر به شناخت هر شخص به قیمت از دست رفتن هرچه بیشتر روابط اجتماعی غیرشخصی مانند فیلتری است که درک عقلانی ما از جامعه را تخریب

می‌کند؛ اهمیت طبقه را در جوامع صنعتی پیشرفته مبهم می‌کند؛ و سبب می‌شود که باور کنیم هر باهمستانی از مجموعه خودعریان‌سازی‌های متقابل ساخته می‌شود و ارزش روابط باهمستان با غریبه‌ها را دست‌کم بگیریم، بخصوص روابطی که در شهرها پیش می‌آید. طعنه‌آمیز است که این بینش روانشناختی همچنین مانع پرورش قدرت‌های ابتدایی شخصیت می‌شود، یعنی چیزهایی مانند احترام به حریم خصوصی دیگران یا درک اینکه چون هر شخص گاه به صندوق وحشت شبیه می‌شود، روابط متمدنانه بین اشخاص باید تا آن حد پیش برود که اسرار کوچک و ناخوشایند هوس‌ها و طمع‌ها و حسادت‌ها مخفی بماند.[۳۸]

مفهوم باستانی عمومی بودن به تماس با غریبه‌ها اشاره داشت و همیشه آن را از نزدیکان و آشنایان، قلمرو خصوصی خانواده و دوستان متمایز می‌کرد. اما محتوای اخلاقی مهم زندگی عمومی در میان غریبه‌ها از دست رفته است، چراکه تعقیب تجربه و عواطف شخصی به هدف زندگی عمومی و خصوصی تبدیل شد. «در جامعه خصوصی، همه پدیدارهای اجتماعی، فارغ از اینکه چقدر ساختاری غیرشخصی دارند، تبدیل به مسائلی شخصی می‌شوند تا معنی پیدا کنند.»[۳۹] جامعه خصوصی سِنت مشخصه‌هایی دارد، مثل جست‌وجو برای اصالت؛ تکیه بر این مفهوم که زندگی اجتماعی باید حول جست‌وجو برای شفافیت و صداقت سازماندهی شود؛ دغدغه‌ای از سر خودشیفتگی برای شخص خود، و این ادعا که انزوا، تنهایی و بیگانگی مهمترین مشکلات زندگی مدرن هستند. این مشخصه‌ها آثار عمیقا زیان‌باری دارند، زیرا حتی فکر کردن درباره تغییر شرایط موجود را مشکل می‌سازند. او به‌تاکید می گوید که امر شخصی امر سیاسی نیست. برعکس، زندگی عمومی از غریبه‌هایی تشکیل می‌شود که با هم برای خیر مشترک همکاری می‌کنند، *بدون اینکه از غریبه بودن برای هم خارج شوند*. جامعه خصوصی این‌گونه زندگی را غیرممکن می‌سازد.

امروز باور حاکم این است که نزدیکی بین افراد امر اخلاقی پسندیده‌ای است. امروز آرمان حاکم این است که شخصیت فردی را از طریق تجربه نزدیکی و گرمی روابط با دیگران رشد دهند. امروز اسطوره حاکم این است که شرور جامعه را می‌توان غیرشخصی بودن، بیگانگی و روابط سرد فهمید. سرجمع این سه امر به ایدئولوژی "صمیمیت" (خصوصی شدن) تبدیل شده است: روابط اجتماعی از هر نوعش واقعی، باورکردنی و اصیل می‌شود وقتی به درون دغدغه‌های روانشناختی هر فرد نزدیک‌تر باشد. این ایدئولوژی مقولات سیاسی را به مقولات روانشناختی

تغییر ماهیت می‌دهد.[۴۰]

سِـنِت طنز تلخ "جامعه صمیمی" را آشـکار سـاخت؛ اینکه مدنیت را غیرممکن می‌کنـد. مردم نمی‌توانند روابط با دیگران را رشـد دهند وقتی این روابط بی‌اهمیت دانسـته می‌شـود، دقیقا *به این خاطر* که غیرشخصی است. جامعه صمیمی علی‌رغم ادعاهایش جامعه‌ای گستاخ است، زیرا مدنیت (رفتار خوب) «فعالیتی است که مردم را از یکدیگر حفاظت می‌کند و همزمان سـبب می‌شـود که از معاشـرت با هم لذت ببرند.»[۴۱] زندگی با مردم نیازی به "شناخت" آن‌ها و یا "شناساندن" خودتان به آن‌ها نـدارد. آمیختن این دو با هم بار دیگران را به دوش فرد می‌اندازد؛ اجتماعی بودن را به‌نحـو کاذبی با خود-مرکزی یکی می‌پندارد؛ و دخالت‌های خودخواهانه را جایگزین نگرانی واقعی برای آسودگی دیگران می‌کند. این جامعه مردمی را می‌سازد که رفتار غیرمدنی آن‌ها از نیازشـان به دیگران سرچشمه می‌گیرد برای اینکه بتوانند مدام از خودشـان حرف بزنند. به گفته سِـنِت، «رفتار مدنی (نزاکـت) زمانی وجود دارد که شخص خود را باری بر دوش دیگران نسازد».[۴۲]

کتاب *سـقوط انسان عمومی*، نوشته سِنِت، انتقاد آینده‌نگرانه فوق‌العاده‌ای است از این مفهوم پرطرفدار که جامعه مدنی سـامان‌یافته بر محور باهمسـتان و صمیمیت می‌تواند آلترناتیوی برای حس بی‌قدرتی، بیگانگی و تنهایی باشد. منطق دفاع محلی دربرابر تهاجم دنیای خارج (که منطق باهمستان صمیمی است) به این تجربه بشری بی‌اعتناسـت که مردم زمانی رشـد می کنند که چیزهای جدید را تجربه می‌کنند و با مردمانی تازه آشـنا می‌شـوند. جامعه صمیمی نشانه همان مرضی است که مدعی معالجه آن اسـت. «عشـق به حصار خود، مخصوصا حصار یا گتوی طبقه متوسـط، ایـن بخـت را از فرد دریـغ می‌کند که بتواند برداشـت‌ها و تجربیـات خود را غنی کند و او را از آموختن باارزش‌ترین درس بشـری، یعنی به پرسـش گرفتن وضعیت مستقر زندگی‌اش، محروم می‌کند.»[۴۳] دفاع از منافع محلی همیشه به این ایدئولوژی تنـزل می‌یابد که ما را خودمـان بس! امری که نافی امکاناتی اسـت که صرفا وقتی پیدا می‌شـود که خوداختیاری غریبه‌ها محترم و سـتوده باشد. معنای عمیق زندگی اجتماعی زمانی پیدا می‌شـود که کسی به یک تلاش عمومی می‌پیوندد، بدون اینکه اعضای آن را بشناسد. جامعه مدنی قبیله نیست.

هورکهایمر، آدورنو، آرنت و سِـنِت همگی نگران آن بودند که کالایی‌شـدن جامعه مدنـی دفـاع از زندگی عمومی را در برابر نیروهای بـازار غیرممکن می‌کند. هرکدام

این فرآیند را به گونه‌ای متفاوت توضیح داده‌اند، ولی تشخیص‌شان از بیماری به‌نحو چشمگیری شـبیه هم بود. منطق تمامیت‌گرای مناسبات کالایی خطر تلفیق قلمرو عمومی و خصوصی را ایجاد می‌کند و در نتیجه دموکراسـی را به خطر می‌اندازد. از برخی جهات، این یکی از مشکلات محوری فلسفه سیاسی مدرن بوده است. در تلاش برای مشـخص کردن قلمرو عمومی به صورت مجموعه‌ای از میانجی‌ها میان جامعه مدنـی و دولت هیچ‌کدام از متفکران معاصر به انـدازه یورگن هابرماس صاحب نفوذ نبوده است. کارهای او ارائه‌کننده بهترین تلاش‌های نظریه انتقادی برای حل مسائلی است که آرنت و سِنِت را به خود مشغول می‌داشت.

هابرماس شـاگرد هورکهایمر و آدورنو بود و سـهم‌گیری بـزرگ او در تئوری‌های معاصـر جامعه مدنی با گـزارش تاریخی او از برآمدن یک "عرصه عمومی گفتمانی" شروع شد که مردم را قادر می‌ساخت تا درباره دغدغه‌های مشترک در شرایطی آزاد و برابر گفت‌وگو کنند. عرصه عمومی لیبرال، متاثر از رشد سرمایه‌داری و صورت‌های اولیه تولید کالا، اجازه داد تا تبادل دیدگاه‌ها برای سـاختن افکار عمومی جریان یابد و اصول مشروعیت را با محدودسازی صاحبان قدرت سیاسی مستقر سازد. هابرماس می‌گویـد: «منظور ما از "عرصـه عمومی" اول از همه قلمـروی از زندگی اجتماعی ماست که در آن هرچیزی که به افکارعمومی نزدیک شود قابل شکل‌گیری است.»[۴۴] تبـادل آزاد دیدگاه‌ها و "افکارعمومی" ارتباط نزدیکی با نیاز بازرگانان داشـت که به دنبال محل‌هایی برای جمع شدن بودند تا بتوانند درباره امور تجاری خود بحث کنند. همزمان با آنکه بازارهای کالا موجب پیدایش بازارهای خبری می‌شد و اطلاعات برای بازرگانی اهمیتی حیاتی می‌یافت، مسـائل اقتصـادی خصوصی نیز اهمیتی عمومی یافت. روزنامه‌ها پیدا شـدند تا چیزی را رشـد دهند که به‌زودی مکمل چاپخانه‌ها و قهوه‌خانه‌ها شـد و سالن‌ها، نمایشـخانه‌ها و انجمن‌های فضلا و دیگر محل‌هایی پیدا شد که حول نیاز به مبادله آزاد اطلاعات شکل گرفتند.

ظهـور این "حوزه‌هـای عمومی اطلاعات و گفتمـان لیبـرال" نگرانی‌های قلمرو خصوصـی در جامعـه رو به گسـترش مدنی و بورژوا را به مسـائل عمومی کشـاند. چهره‌های باسـابقه سیاسـی در ابتدا حوزه اقتدار و اداره آن را در انحصار داشتند اما طولی نکشـید که خواسته‌ها برای استقلال شنیده شد. همزمان با آنکه تولید کالا از حوزه خانواده بیرون رفت، کنترل حوزه نوپای عمومی از دسـت مقامات دولتی خارج شـد و به دست دارندگان کسـب وکار خصوصی افتاد که در جلسات عمومی درباره

مسـائل مربوط به عامه مردم بحث و انتقاد می‌کردند. «شـهروندان، زمانی که بدون محدودیـت بحث و گفت‌وگـو کنند، مانند عضوی از عرصه عمومـی رفتار می‌کنند؛ یعنـی وقتی بـا تضمین آزادی اجتمـاع و انجمن خود و آزادی بیان و توان انتشـار دیدگاه‌هایشـان صحبت می‌کنند.»[۴۵] عرصه عمومی، آسوده از دولت و نیروهای بازار در جامعـه مدنی، با فـرض آزادی و برابری عمل می‌کرد. این عرصه‌ای بود که در آن آزادی‌های مدنی و ارزش‌های جهانی می‌توانست مطرح شود. از طریق عرصه عمومی بود که کنترلی دموکراتیک بر مقامات اعمال می‌شد که در جای خود به‌لحاظ قانونی رسمیت داشتند و از حمایت نهادمند برخوردار بودند.

> جامعه، که حال عرصه‌ای خصوصی اسـت که جایی در اپوزیسـیون دولت اشـغال کرده، از یک طرف جایی ایسـتاد که گویی تضاد آشـکاری بـا دولت دارد. از طرف دیگر، آن جامعه عامل نگران‌کننده‌ای برای منافع عموم شده بود، تا حدی که تکثیر حیات در آسـتانه گسـترش اقتصاد بازار از محدوده اقتدار خصوصی و خانگی فراتر رفتـه بود. *عرصه عمومی بورژوایـی* را می‌توان به صورت عرصـه‌ای فهمید از افراد خصوصی که یک‌جا در بدنه‌ای عمومی جمع شده باشند، بدنه‌ای که تقریبا بلافاصله از "روزنامه‌های روشـنفکرانه" که با قواعد رسمی کار می‌کنند بخواهد علیه "اقتدار سیاسـی" سخن بگویند. در این روزنامه‌ها و در ژورنال‌های اخلاقی و انتقادی، از آن اقتدار سیاسی براسـاس قواعد کلی مراوده اجتماعی در عرصه اساسا خصوصی‌شده کار و مبادله ـ اما همچنان معتبر از نظر عمومی‌ـ بحث می‌کردند.[۴۶]

هابرماس در ادامه می‌آورد: «عرصه عمومی بورژوا ممکن است پیش از همه حوزه‌ای از افراد خصوصی دیده شـود که تحت عنوان عموم دور هم جمع شـده‌اند؛ این افراد به‌زودی مدعی شدند که عرصه عمومی از بالا و در تقابل با خود اقتدار سیاسی تنظیم شـده تا مقامات خود را وارد بحث درباره قوانین عمومی کنند که ناظر بر اداره قلمرو اساسا خصوصی تبادل کالا و کار اجتماعی – اما معتبر از نظر عمومیـ‌ـ است. مدیوم این رویارویی سیاسی، عجیب و از نظر تاریخی بی‌سابقه بود: تکیه مردم بر عقل.»[۴۷]

برای رشد روابط اجتماعی سرمایه‌داری تساهل و عدم تعصب حیاتی بود و عقل این امکان را به وجود آورد که حوزه عمومی لیبرالی تشکیل شود که بستگی به موقعیت اجتماعی یا جایگاه رسـمی اقتصادی نداشته باشـد. تبادل آزاد اطلاعات بورژواهای کتاب-و-روزنامه‌خوان را تشـویق کرد تا از مقامات عمومی (دولتی و محلی و ملی) و جامعه مدنی انتقاد کنند. «با ظهور عرصه اجتماعی که بر سر قواعدش افکار عمومی

با قدرت عمومی (سیاسـی) مبارزه می‌کرد، مضمون مدرن قلمرو عمومی، در مقایسه با مفهوم قدیم آن، از وظایف کاملا سیاسـی شـهروندی که در اقدام مشـترک عمل مـی کنـد (مانند مدیریت قوانین در امور داخلی و دفـاع نظامی در امور خارجی) به وظایف بیشـتر مدنی در جامعه‌ای که مشغول مباحث انتقادی علنی است تغییر کرد (مانـند حمایت از اقتصاد بازرگانی). وظیفه سیاسـی عرصه عمومی بورژوایی تنظیم قواعـد جامعه مدنی بـود (در تقابل با جمهوری).»[۴۸] عرصه عمومی لیبرال، سـپس، زمانی به بلوغ خود دسـت یافت که افراد به‌عنوان دارندگان املاک با یکدیگر ارتباط برقرار کردند تا برای منافع مشـترک خود بر سیاسـت‌های دولت و جامعه مدنی اثر بگذارند. اما قدرت بازار به‌زودی خود را نشان داد. عرصه عمومی، که در ابتدا براساس عقل سـازمان داده شـده بود، به‌زودی بر منافع آشـکار طبقاتی اسـتوار شد و دیگر نمی‌توانست وانمود کند که از طرف کل جامعه سخن می‌گوید.

هابرمـاس نیز ـــ همصدا با هورکهایمر، آدورنو و مارکوزه ـــ فرسـایش اسـتقلال عرصه عمومی را به کالایی‌شـدگی همه‌جانبه زندگی مدرن نسبت داده است. عرصه عمومی با عرصه‌ای شـبه‌عمومی و دنیای به‌ظاهر خصوصی حاصل از فرهنگ مصرفی جایگزین شـده اسـت. اجماعی که به‌طور سـاختگی فراهم شـده اسـت افراد را به نظم موجود پیوند می‌دهد و امکان ادراک، اسـتقلال یـا مقاومت را متزلزل می‌کند. بحث‌های عقلانی-انتقادی جایش را به نظاره‌گری منفعلانه داده اسـت و شـبکه آزاد ارتباطات عرصه عمومی ازهم‌گسسـته و جایش را کنش‌های پراکنده دریافت فردی گرفته اسـت.[۴۹] عرصه "عمومی" دیگر نمی‌تواند بازتاب انتقادی مسائل عمومی باشد، فقط مصرف می‌کند.

ارتباطات جمعی اکنون به چیزهایی گرایش دارد که مورد قبول تجارت است، زیرا تبلیغـات و جلوه‌گری عرصه عمومی را از یک منطقه بی‌طرف برای بحث و گفت‌وگو به کارخانه خدمتکاری برای یکسان‌سـازی تبدیل کرده است. اجماع و توافق عمومی جعل و سـرهم می‌شـود و از بالا تحمیل می‌شود تا در خدمت مصرف باشد، نه اینکه ناشـی از مشارکت گفتمانی براساس برابری (شهروندان) باشد. «سروصدای تبلیغاتی از بـالا پیدا می‌شـود، به تعبیری، برای اینکه فضایی درسـت کند بـرای جا افتادن مواضعی مشـخص. در اصل، تبلیغ یک موضوع رابطه میان مباحثات عقلانی-انتقادی در منظر عموم را با پایه‌های قانونی سـلطه تضمین می‌کرد که شامل نظارت انتقادی بر اجرای آن هم بود. اما اکنون ناهمخوانی عجیب سـلطه‌ای را ممکن می‌سـازد که

از طریق تسلط بر دیدگاه‌های غیرعلنی اعمال می‌شود: تبلیغات در تسهیل برای به خدمت گرفتن افکار عمومی قرار دارد و مشروعیت‌سازی در حضور آن. تبلیغ انتقادی جایش را به سیاست فریبکارانه داده است.»[۵۰] عرصه عمومی، که دیگر قادر به حمایت از مدرنیته دربرابر مناسبات کالایی نیست، طبعا نمی‌تواند عقل را با قدرت سیاسی مناسبت بخشد.

کالایی‌شدگی عرصه عمومی پشت "بحران مشروعیت" نظمی سیاسی قرار دارد که دیگر قادر نیست برای قدرت دولت توجیهی سیاسی ارائه دهد – کاری که زمانی از عهده آن برمی‌آمد. رهبران سیاسی به‌دروغ عموم را به داوری می‌طلبند، اما این درخواست نه برای آن است که عموم کمک کنند تا سیاستی شکل بگیرد بلکه برای آن است که عموم را بتوان به خدمت گرفت تا حمایت‌های آنی فراهم کنند. فرآیند طولانی رایزنی‌های متقابل، روشنگری، و مباحثه، که زمانی مشخصه عرصه عمومی دانسته می‌شد، بین خواسته‌های دولت و نیازهای بازاری جامعه مدنی پژمرده و خرد شده است. هابرماس دقیقا همان چیزی را محکوم می‌کند که طرفداران پلورالیسم برایش هورا می‌کشیدند.

> رقابت میان گروه‌های مطالبه‌گر و سازمان‌یافته، تهاجمی به عرصه عمومی بود. اگر منافع معینی در قالب گروه‌های مطالبه‌گر، وقتی به حوزه بحث عمومی وارد می‌شد، در مخرج مشترک منافع طبقاتی خنثی می‌شد و حدی از عقلانیت و حتی کارآمدی را کسب می‌کرد، آنچه امروز باقی مانده آن است که نمایش رقابت بین دارندگان منافع جای آن بحث عمومی را گرفته است. اجماعی که در جریان بحث‌های انتقادی-عقلانی عمومی پرورش می‌یافت به مصالحه‌ای ناشی از دعواها یا اصلا تحمیل‌شده در غیاب عموم تسلیم شده است. قوانینی که با این شیوه به وجود آمدند دیگر نمی‌توانند به علت داشتن عناصری از "حقیقت" توجیه شوند، با آنکه در بسیاری از موارد عنصر کلیت (جهانروایی) در آنها حفظ شده است؛ چراکه حتی عرصه عمومی پارلمانی، جایی که انتظار می‌رود "حقیقت" اعتبار خود را نشان دهد، فروپاشیده است.[۵۱]

امید کانت برای اینکه عقل، مباحثه و تبلیغ بتوانند اصولی را برای مشروعیت قدرت دولت فراهم آورند بستگی به قدرت انتقاد مردمی مطلع داشت که از افرادی آزاد و برابر تشکیل شده باشند. از نظر هابرماس، استفاده از یکپارچه‌سازی مدیریت‌شده، با کمک مهارت‌های "آژانس‌های صحنه‌گردان" امروزی، مسخره کردن عرصه عمومی

دموکراتیک است. تلاش‌های او در جهت پرورش "اخلاق گفتار" (discourse ethic)، برای سیاست‌های دموکراتیک، نتیجه مستقیم کالایی‌شدگی عرصه عمومی بود. او هنوز امید دارد که ارتباطات جمعی آزاد و مهارنشده می‌تواند بهترین استدلال‌ها را فراهم آورد و از بهروزی همگان در مقابل تفرقه‌افکنی دارندگان منافع ویژه حمایت کند. هابرماس بر این نکته تاکید دارد که میدان سخن باید برای همه باز باشد و به همه احترام بگذارد و استدلال‌آوری همراه با ادعاهایی باشد که بتوان آن‌ها را کلی و جهانشمول دانست. دموکراسی مجموعه‌ای از فرآیندهاست و اخلاق گفتار (یا سخن) می‌تواند این امر را برای افراد ممکن کند که ادعاهای خود را از نظر عقلانی توجیه کنند و از منافع خود در برابر استدلال‌های برتر بگذرند.

زمان آن رسیده که کانت را وارد جامعه مدنی کنیم. مباحثات اصیل عمومی باید بتواند قدرت سیاسی را مهار کند و بر بازار هم نظارت کند. لیبرالیسم کلاسیک بر مهار دولت با استفاده از جلسات علنی تمرکز داشت، اما هابرماس می‌خواهد طیف وسیعی از نهادهای جامعه تن به بازبینی و نظارت دموکراتیک دهند. مالکیت خصوصی دیگر شرط کافی برای خوداختیاری نیست. گروه‌های مطالبه‌گر، احزاب سیاسی و بقیه مراکز قدرت باید سازمان داخلی خود و منابع مالی و تصمیمات مربوط به سرمایه‌گذاری و نحوه استفاده از قدرتشان را علنی کنند. هابرماس، در مواجهه با هجوم بی‌امان منطق مناسبات کالایی، به آن امید دارد که اخلاق گفتار بتواند زندگی روزمره را دموکراتیزه کند و این او را به توکوویل نزدیک می‌کند.

> امروز سپهر جامعه مدنی در کهکشان تاریخی تازه‌ای کشف مجدد شده است. در عین حال، ذکر "جامعه مدنی" معنی متفاوتی از "جامعه بورژوایی" در سنت لیبرالیسم پیدا کرده است؛ سنتی که هگل آن را به صورت "نظام نیازها" نظریه پردازی کرد، یعنی به صورت نظام بازاری که درگیر با کار اجتماعی و تبادل کالاست. آنچه از "جامعه مدنی" امروز مراد می شود، در تضاد با استفاده‌اش در سنت مارکسیسم، دیگر شامل اقتصادی استوار بر حقوق خصوصی نمی‌شود که از طریق بازار کار، سرمایه و کالا حرکت می‌کند. بلکه محور نهادمند آن روابط غیردولتی و غیراقتصادی و انجمن‌های داوطلبانه است که لنگر ساختارهای ارتباطی در عرصه عمومی را در سازه‌های زیست‌جهان جامعه نگاه می‌دارد. جامعه مدنی متشکل است از انجمن‌ها، سازمان‌ها و جنبش‌هایی که کمابیش به‌طور خودجوش ظهور می‌کنند، و با عطف توجه به اینکه چگونه مشکلات اجتماعی در قلمرو خصوصی

> بازتاب می‌یابد، آن بازتاب‌ها را ناب‌سازی می‌کنند و به گونه‌ای تقویت‌شده به عرصه عمومی انتقال می‌دهند. محور جامعه مدنی را شــبکه‌ای از انجمن‌ها می‌ســازند که گفتمان‌های چاره‌گر مشــکلات را ـ که خصلت عمومــی دارد ـ در چارچوب عرصه عمومی ســازمان‌یافته نهادینه می‌کنند. این "طرح‌های گفتمانی" سازمانی با فرم باز و برابری طلب دارند که آینه ویژگی‌های اساســی آن نوع از ارتباطات اســت که بر محــور آنها این طرح‌ها تبلور یافته و به نوبه خــود به تداوم و ماندگاری این طرح‌ها کمک می کند.[۵۲]

از نظر هابرماس، فروپاشــی "سوسیالیســم واقعا موجود" نشان می‌دهد که چقدر هدایت کردن نظم‌های پیچیده اجتماعی مشکل است. «جنبش‌های دموکراتیکی که از جامعه مدنی ظهور می‌کنند باید آرمان‌های کل‌نگرانه را برای رسیدن به جامعه‌ای که به دست خود سازمان یابد رها کنند، آرمان‌هایی که در ایده‌های انقلاب اجتماعی مارکــس نیز پایه دارد. جامعه مدنی مســتقیما فقط می‌تواند خود را متحول ســازد و نقشــی که در تحول سیســتم سیاســی می‌تواند در بهترین حالت داشته باشد اثر غیرمســتقیم است بر اینکه سیستم دست به تحول خود بزند.»[۵۳] مهم است که توقع زیادی از جامعه مدنی در زمان واکنش نداشــته باشــیم. در بهترین حالت، گروه‌های خصوصــی، ســازمان‌های داوطلبانه، و جنبش‌های جدید اجتماعــی می‌توانند کمک کنند تا مســائل معیّنی در دســتور کار عموم قرار گیرد؛ «در شرایط بحرانی *بازیگران جامعه مدنی... می‌توانند* به‌نحوی خارق‌العاده نقشــی فعال و سرنوشت‌ســاز داشــته باشــند.»[۵۴] امــا بخش مهمی از آن بســتگی به قوت جنبش‌هــای اجتماعی و میزان پذیرش سیستم سیاسی دارد.

هابرماس به‌درســتی ظرفیــت مهم دموکراتیک در جامعه مدنی را تشــخیص داد. بســیاری از مشکلات امروز زندگی عمومی، از حقوق مدنی تا آلودگی، جنسیت‌نگری (سکســیزم)، حقوق بشر، سلاح‌های هسته‌ای و مانند آن، از طرف انجمن‌های جامعه مدنی مطرح شــده اســت تا از طریق ســازوکارهای قــدرت دولت کــه هنوز تحول نیافته اســت. «این مســائل از دورترین حاشیه‌ها راه خود را به روزنامه‌ها، انجمن‌های علاقه‌مند، باشــگاه‌ها وسازمان‌های حرفه‌ای، محافل آکادمیک و دانشگاه‌ها باز کردند. آنها، قبل ازآن که کاتالیزور رشــد جنبش‌های اجتماعــی و خرده‌فرهنگ‌های جدید شــوند، اجتماعات مردمی، ابتکارات شــهروندی و پلاتفورم‌های خــود را یافتند. این خرده‌فرهنگ‌ها می‌توانند به نوبه خود همیاری‌ها را وســعت ببخشــند و موضوعات را

چنان خوب ارائه کنند که رسانه‌های ارتباط جمعی به آنها توجه کنند. تنها با مطرح کردن بحث‌برانگیز این مباحث در رسانه‌هاســت که این موضوعات مخاطبان بیشتری می‌یابد و در نتیجه محلی در "دستور کار عموم" پیدا می‌کند.»[۵۵] کتک زدن همسر و آزار جنسی ممکن بود پیش از این "مسائل خانوادگی" تلقی شوند، اما ترسیم مجدد خطــوط بین حریم خصوصی و عمومی، به‌روشــنی – و به‌نحوی شایســتهــــ آنها را تبدیل به مسائلی درباره سیاست و قانون ساخته است.

هابرماس انسجام و مشروعیت را با استفاده از ارتباطات می‌خواهد، و نه از راه سلطه، اما باید در آینده دید که نابرابری ســاختاری بازار چقدر می‌تواند عرصه‌ای عمومی را تاب آورد که روابط قدرت و نابرابری از آن حذف شده است و همه بازیگران در آن با شرایطی برابر وارد می‌شوند. حقوق خصوصی، برابری رسمی و حاکمیت قانون احتمالا برای ســاختن عرصه گفتار عقلی-انتقادی کافی نباشند وقتی فضای زیستی آکنده از نابرابــری مادی اســت. تمامی صور ارتباطات، ناگزیر، با تنگناهایی روبه‌رو هســتند و هیچ دلیلی وجود ندارد که انتظار داشته باشیم استدلالی بهتر می‌تواند در جامعه‌های مدنی که بازار در آنها رســوخ کرده برتری یابــد. رویکرد هابرماس، با همان تاکید بر "فرهنگ" و بی‌توجهی به اقتصاد، که اعتبار ایده اصلی مکتب فرانکفورت را مخدوش ســاخت، تضعیف شد. اخلاق گفتار نمی‌تواند پایه‌ای برای حیات عمومی دموکراتیک باشــد وقتی شاخص فضای زیستی درگیری سیاسی است و مبارزه طبقاتی، خشونت و نابرابری‌های ساختاری سرمایه‌داری. اگر جامعه مدنی و عرصه عمومی سراسر جنبه تجــاری پیدا کند، باید دید که اصلا چــه ظرفیتی برای خوداختیاری دموکراتیک در آنها باقی می‌ماند.

رویاهای تجدید عهد

رابرت بلا (Robert Bellah) وهمکارانش اطمینان داشــتند که تاریخ آمریکا پاسخی برای این معضل دارد زیرا نشــان داده اســت که مقولات فردی نمی‌توانند گزارشــی پرمایه از حیات اجتماعی به دست دهند. مردم برخلاف آنکه به نظرمی‌رسد آن‌قدرها هم خودســاخته نیســتند. «هرگز این‌طور نبوده که ما جمعی از افراد خصوصی بوده باشــیم که هیچ وقت امر مشترکی میان خود نداشــته‌ایم به‌جز قراردادی آگاهانه که حکومتی حداقلی برپا کنیم. زندگی ما از هزاران راه معنی پیدا می کند ــــو از بیشتر آنها بی‌خبریمــــ چون متکی به ســنت‌هایی اســت با قدمت قرن‌هــا یا هزاره‌ها. این

سنت‌هاست که به ما کمک می‌کند دریابیم چرا اهمیت دارد که ما کیستیم و چگونه با یکدیگر رفتار می‌کنیم.»[۵۶]

حافظـه جمعی و سـنت‌های برگزیده "هزاره‌ها" پایه‌های لزوما قابـل اعتمادی برای سـاختن نظریه جامعه مدنی نیسـتند، اما درک جذابیت‌های آنها آسـان است. باهمسـتان‌باوران (communitarian) مـدرن تـلاش دارنـد اثرات مـداوم اقتصاد تمامیت‌گرا و همترازسازی دولت بوروکراتیک را مهار کنند؛ هردوی اینها دائما رسوم جاافتاده را به حاشیه می‌رانند و پیوندهای اجتماعی را تغییر شکل می‌دهند. چرخش باهمسـتان‌باوران به سمت سنت و باهمستان شاخص تلاشـی عمیقا محافظه‌کارانه اسـت و در اذعان کامل آن‌ها به این نکته روشن می‌شود که «پویایی سودمحوری به عنوان اصل ایده‌آل برای موفقیت شخصی ...مشارکت باهمستانی را تضعیف می‌کند... . قواعد بازارِ رقابت مرجع واقعی زندگی می‌شـود و نه پایبندی به گردهمایی شهری و یا وابسـتگی به کلیسا (ی محل).»[۵۷] اما بلا می‌داند که راه حل بازگشتی رومانتیک به گذشـته نیست. فضیلت‌های شـهرهای کوچک در دوره‌ای پشت سرگذاشته‌شده، نمی‌تواند به جامعه مدنی مدرن، که نیروهای غول‌آسـای اقتصادی و دولت قدرتمند آن را صورت‌بنـدی می‌کنند، محتوایی دموکراتیک بدهد. اما این هسـت که سـنت می‌تواند یاریگر باشـد. شـاید «سـنت‌های انجیلی و جمهوری‌خواهـی که زمانی در شـهرهای کوچک متبلور بود بتواند به صورت‌هایی برای نیاز امروز ما متناسب‌سازی شـود»؛ یعنی نیاز به مفهوم رضایت‌بخشـی از باهمسـتان بدون اینکه به نوستالژی ارتجاعی و رومانتیک گرفتار شـویم.[۵۸] آیـا می‌توان بینش‌های توکوویل درباره آمریکا را روزآمد کرد؟

بلا از این نگران است که شیوه فکر آمریکایی‌ها چنان بر اساس روابط چهره‌به‌چهره در شـهرهای کوچک قرن نوزدهم شـکل گرفته است که به‌سـختی می‌توانند منابع نامرئی قدرت و سـلطه را در جامعه امروز بشناسند. بسیاری از این مسائل را می‌توان به عدم علاقه لیبرالیسـم به اسـتفاده از اجبار خارج از حوزه سیاست مربوط دانست، اما پلورالیسم روزآمدشده ممکن است باعث حفاظت جامعه مدنی شود. «مفهومی از جامعه که مرکب از گروه‌های بسیارمتفاوت اما مستقل است ممکن است زبانی برای خیر مشترک ایجاد کند که بتواند بین خواست‌های متنازع و منافع داوری کند و در نتیجه فشـار را از روی منطق حقوق فردی، که زیاده به همه‌جا کشیده شده، بردارد. امـا این مفهـوم نیازمند درک پیچیدگی‌های نامرئی اسـت کـه آمریکایی‌ها ترجیح

می‌دهند از آن پرهیز کنند.»[۵۹] زیست‌بوم‌شناسی اجتماعی در نسخه جدید چه‌بسا بینشی باهمستان‌باور و جمهوری‌خواه از امر مشترک (همگانیت) بسازد که فراتر از زبان ناهنجار حقوق فردی و امتیازات شخصی باشد. اگر افراد نتوانند صرفا براساس (نظام) مبادله زندگی کنند، درک توکوویلی، مبنی بر اینکه منافع محلی می‌تواند با سنت‌های نیرومند انجمن‌های داوطلبانه ترکیب شود، چه‌بسا لنگرگاه جامعه مدنی باشد تا آشوب منافع شخصی و بازار را تقلیل دهد. در آخر، بلا به نقطه‌ای برمی‌گردد که بسیاری از تئوری‌های معاصر جامعه مدنی از آنجا شروع کردند: ایده‌آل‌های جمهوریت و فرهنگ مدنی (جماعتی).

مایکل سندل (Michael Sandel) هم چنین است. او با نقد بلا از فردگرایی موافق است، اما آن را در مباحثات روسو و توکوویل از تاریخ فکری آمریکا جای می‌دهد. به اعتقاد سندل، «نارضایتی از دموکراسی» ریشه در آن دارد که لیبرالیسم فردگرایانه از توجه به مسئله از دست رفتن حکومت بر خویشتن و مسئله حذف باهمستان – که شاخص زندگی معاصر آمریکاست— ناکام مانده است؛ و چون نمی‌تواند توضیح دهد که چگونه منافع فردی می‌تواند خارج از زندگی اجتماعی شکل بگیرد یا صورت بیانی پیدا کند، تصوری که از "خویشتنِ فارغ‌بال" دارد در فرمالیسمی میان‌تهی زایل می‌شود. بسیاری از چیزهایی که باور داریم و به آن عمل می‌کنیم ریشه در انتخاب آگاهانه فردی ندارد، بلکه نتیجه ارتباط ما با جماعت و باهمستانی است که افکار ما را شکل داده است. سندل معتقد است ما نسبت به انتخاب‌هایی پایبند هستیم که هرگز خودمان آنها را انتخاب نکرده‌ایم و اینها اغلب تامین‌کننده منافع آزادی (ما) است. فلسفه‌ای برای عموم، که بتواند از حاکمیت بر خویشتن و تقویت باهمستان حمایت کند، نمی‌تواند بر خیال خوداختیار بودن انتخاب فرد و منافع شخصی استوار باشد.

سندل مانند بلا به گذشته باز می‌نگرد و منبع خود را در بینشی آمریکایی از جامعه مدنی می‌بیند که به دورانی پیش از "جمهوریِ متکی به فرایندها" در دوره معاصر تعلق دارد. قبل از گذار دهه ۱۹۳۰ به رشد اقتصادی کینزی و مصرف انبوه و عدالت توزیعی، فلسفه حاکم بر امر عامه در ایالات متحده بر این ایده استوار بود که «آزادی وابسته است به شراکت در حاکمیت بر خویشتن.»[۶۰] سنت جمهوری‌خواهی مدنی نیاز به شهروندانی داشت که فراتر از منافع آنی خود فکر کنند. این سنت نتوانست کاملا از فشارهای دوگانه تجارت مدرن و دولت خنثی نجات پیدا کند، اما سندل معتقد است که یادمان‌های این سنت شیوه دفاع در مقابله با گمنامی و بی‌قدرتی را پیش

می‌نهد. «بهترین آلترناتیو آینده‌دار برای حاکمیت دولت جامعه‌ای جهانی نیست که بر اساس همبستگی بشری بنا شده باشد، بلکه چندگانگی جماعت‌ها و باهمستان‌ها و نهادهای سیاسی است – برخی از اندازه‌های یک ملت بزرگتر و برخی کوچکتر— که در میان آنها حاکمیت توزیع شده باشد.»[۶۱] سندل به هویت‌های محلی چندگانه‌ای باز می‌گردد که برای ما آشناست، زیرا اعتقاد چندانی به کنش سیاسی همه‌جانبه ندارد.

> اگر این کشور نتواند امر مشترک (همگانیت) بیشتری از حداقل موجود تولید کند، بعید است که جامعه جهانی بتواند بهتر از آن عمل کند ـ دست‌کم به‌تنهایی. بنیاد آینده‌دارتری برای ایجاد سیاست دموکراتیک، که بتواند به فرامرز کشورها برسد، احیای زندگی مدنی (جماعتی) است به صورتی که از باهمستان‌های معینی که در آن زندگی می‌کنیم تغذیه شود. در عصر نفتا (NAFTA) سیاست باهمستانی بیشتر اهمیت دارد و نه کمتر. مردم نسبت به نهادهای وسیع و دور متعهد نمی‌شوند، هرقدر که مهم باشند، مگر آنکه این نهادها به نوعی با تنظیماتی سیاسی مرتبط باشند که بازتاب هویت مشارکت‌کنندگان باشد.[۶۲]

برای سندل، نهادهای جامعه مدنی — مدارس، محل‌های کار، کلیساها و کنیسه‌ها، اتحادیه‌های صنفی و جنبش‌های اجتماعی — محل‌های جدیدی برای فعالیت سیاسی در فضای زیستی پسامدرن با تعهدات چندگانه و هویت‌های متعدد و خویشتن‌های متفاوت هستند. پراکندگی و یکه‌باشی و هویت به تحکیم فلسفه‌ای برای امور عمومی کمک می‌کنند که می‌تواند به موضوع از دست رفتن حاکمیت بر خویشتن و زوال باهمستان (و جماعت های کوچک) توجه کند.[۶۳] طرفداران باهمستان، که از بقیه تئوریسین‌های جامعه مدنی خصومت کمتری به سیاست نشان می‌دهند، می‌خواهند از توانایی دولت برای پرورش باهمستان‌ها حمایت کنند و برای این امر تلاش می‌کنند در مقابل چانه‌زنی گروه‌های مطالبه‌گر به حمایت از دولت بپردازند. پرداختن به «آرمان‌های جماعتی» تحقق‌نیافته، که سیاست آمریکا را تیره و گل‌آلود کرده است، تنها با دخالت دادن مستقیم اخلاقیات واقعی که سنت جمهوری را زنده نگاه می‌داشت عملی است. دولتی که موید این موضوع باشد می‌تواند خیر مشترک را پیش ببرد؛ بیشتر از آنچه پلورالیسم با برآوردن منافع خصوصی می‌تواند انجام دهد. در نهایت، مفهومی که سندل از جامعه مدنی مراد می‌کند به دنبال آن است که به کمک اجزای کوچک (جماعت‌ها/ باهمستان‌ها)، تغییرات بزرگ را ممکن سازد و با صورت‌بندی جامعه مدنی به‌مثابه پناهگاهی (برای در امان ماندن)

از غریبه‌ها (با تکیه بر باهمستان آشنایان) از در نظر گرفتن واقعی سیاست و اقتصاد پرهیز کند.

کوشش‌های مهم رابرت پوتنام (Robert Putnam) برای توضیح منابع عمیق دموکراسی در شمال ایتالیا اخلاق‌پرستی علنی کمتری از کار سندل دارد، اما این تلاش‌ها هم موفق نشد محاسبات اقتصادی و سیاسی جامعه مدنی را وارد تئوری کند. پوتنام، مانند بسیاری از تئوریسین‌های طرفدار پلورالیسم و باهمستان، علاقه‌مند به کارآیی نظام (سیاسی) است و با تکیه بر نظرات توکوویل به این نکته می‌رسد که «شاخص باهمستان جماعتی (کوچک) شهروندی‌گری فعال با روحیه اجتماعی است، و روابط اجتماعی مساوات‌طلب و بافتاری اجتماعی مبتنی بر اعتماد و همکاری.» یافته‌های تحقیقات او نشان می‌دهد که نهادهای سیاسیِ موثر وابسته به رشد جامعه‌ای مدنی از انجمن‌های میانجی و فرهنگ جماعتی است. او در گزارش تحقیق خود می‌گوید: «برخی مناطق ایتالیا از نعمت وجود شبکه‌ها و هنجارهایی سرزنده از مشارکت مدنی برخوردارند و حال آنکه بقیه مناطق به لعنت سیاستی عمودی و متصلب گرفتارند؛ زندگی اجتماعی به پراکندگی و انزوا دچار است و فرهنگ بی‌اعتمادی حاکم است. این تفاوت‌ها در زندگی مدنی، در توضیح موفقیت‌های نهادمند (در مناطق صاحب نعمت)، نقشی اساسی دارند.»[۶۴] در شمال صنعتی‌شده‌ی ایتالیا و نیز مرکز کشور، مشارکت فعال در امور عمومی، برابری گسترده سیاسی، هنجارهای همبستگی، اعتماد و تساهل و ساختارهای باسابقه انجمن‌ها با عضویت شهروندان در چند انجمن (عضویت چندگانه) و پیوندهای متقابل و محکم این انجمن‌ها قوی‌تر از نواحی روستایی تر و توسعه‌نیافته در جنوب است. در شمال ایتالیا، مشارکت‌کنندگان در امور عمومی فعال هستند؛ به صورت مرتب روزنامه می‌خوانند و اغلب رای می‌دهند. آن‌ها معمولا از نهادهای سیاسی محلی و رهبرانشان راضی اند؛ نگرش‌هایی مساوات‌طلبانه و بدون تعصب دارند؛ احتمال عضویت‌شان در اتحادیه‌های کاری زیاد است؛ درباره امور عمومی فکر می‌کنند و حرف می‌زنند؛ و احساس می‌کنند که نفوذ سیاسی دارند.

پوتنام معتقد است هزار سال دولت غیرمتمرکز کمک می‌کند دلیل سرزندگی "باهمستان جماعتی" در شمال ایتالیا را دریابیم. تکامل کمون‌های قرون وسطای منطقه به جمهوری‌های تجارت‌پیشه الگویی برای استقلال نهادهای محلی به وجود آورد که امروز از زندگی مدنی کاملا رشدیافته‌ای حمایت می‌کنند. کلیسا تنها یکی از

آن نهادهای بی‌شمار بود؛ انجمن‌های سکولار و غیرکلیسایی همه‌جا بودند. سیستمی جهت پشتیبانی مالی برای امور عمومی وجود داشت؛ نظام اداری عمومی به‌خوبی توسعه یافته بود؛ مدارس مستقل مشغول کار بودند و قدرت سیاسی کاملا توزیع شده بود. سه رکن سرمایه‌داری تجارت‌پیشه، یعنی پول و بازار و قانون، اثر قدرتمندی بر سازماندهی زندگی در شمال ایتالیا داشتند. در جنوب، برعکس، سلطنتی تمرکزگرا و نیرومند زندگی مردم را از بالا سازمان داده بود؛ ابتکارات محلی را در نطفه خفه کرده و از توسعه سنت‌های محلی مدنیت جلوگیری کرده بود. روابط اجتماعی سلسله مراتبی، کلیسای با نفوذ و اشرافیت زمین‌دار و نیرومند مانع حکومت اهالی محل بر خویشتن شده بودند. سنت‌های جنوبی در نابرابری و وابستگی به اشخاص تا امروز هم باقی مانده است. پوتنام ــ همصدا با توکوویل، آلموند و وربا ــ این نکته را دریافت که «مناطقی با انجمن‌های مدنی متعدد، افراد روزنامه‌خوان بسیار، و رای‌دهندگانی که بر سر موضوعات (مورد علاقه خود) رای می‌دهند، و معدود بودن شبکه‌های مرید-مرادی (patron-client) چنین پیداست که می‌توانند دولت کارآمدتری پرورش دهند.»[۶۵]

این یافته‌ها با یک فرض تلویحی در میان طرفداران باهمستان در تضاد بود، یعنی این فرض که زندگی مدنی و هنجارهای جمهوری‌خواهی تاثیر بیشتری در جوامع کوچک و آشنا با هم دارد، که دارای هنجارهای پیشامدرن همبستگی فراگیرند، تا در جوامع مدرن و عقلانی که حول پیگیری منافع شخصی سامان یافته‌اند. به نظر پوتنام، این درست نیست که می‌گویند باهمستان‌های جماعتی نیاکان‌گرا هستند و نمی‌توانند در ساختارهای بزرگ، بوروکراتیک و غیرشخصی مدرنیته باقی بمانند (و زوال می‌یابند). اغلب مناطق جماعت‌محور ایتالیا، با وجود ترس از جامعه توده‌ای و انبوه، مدرن‌ترین مناطق نیز هستند. «مدرنیزه شدن نشانه اضمحلال باهمستان جماعتی نیست.»[۶۶] پوتنام درعین حال می‌داند که جامعه مدنی پیچیده شمال ایتالیا را نمی‌توان کاملا با اتکا به خوانش ظاهری تاریخ توضیح داد. او مانند طرفداران پلورالیسم به کیفیتی غیرسیاسی برمی‌گردد که آن را "سرمایه اجتماعی" می‌نامد ــ یعنی «خصایص سازمان‌های اجتماعی، مانند اعتماد، هنجارها و شبکه‌هایی که می‌تواند کارآیی جامعه را با تسهیل کنش‌های هماهنگ افزایش دهد.»[۶۷]

شمال ایتالیا سرمایه‌ای اجتماعی از گذشته به ارث برده است که کنش‌های جمعی عموم را تسهیل می‌کند و کارآیی نهادهای سیاسی را در زمان حاضر بالا

می‌برد. اما برداشت پوتنام از فرهنگ جماعتی خیلی عمق نداشت. اگر نیروهای سیاسی و یا اقتصادی نقشی در شکل‌دهی جامعه مدنی او داشته باشند، این سرمایه اجتماعی است که اصل عمل‌کننده آن (جامعه مدنی) است. جامعه مدنی سالم پر است از این انجمن‌های غیرسیاسی و جماعتی، مانند گروه‌های کُر (برای کلیسا) و لیگ‌های فوتبال. «این درس مهمی است که ما از تحقیقات خود گرفتیم: *کارآیی نهادها عمیقا بستگی به تاریخ و بافت اجتماعی دارد*. زمانی که خاک (تاریخ و جامعه) منطقه حاصل‌خیز است، منطقه از سنت‌های خود تغذیه می‌کند و زمانی که خاک نامرغوب است، مانعی برای رشد نهادهای جدید خواهد بود. نهادهای کارآمد و پاسخگو، به زبان اومانیسم جماعتی، وابسته به فضیلت‌های جمهوری و عمل به آن فضایل اند. حق با توکوویل بود: دولت دموکراتیک، زمانی که با جامعه مدنی قوی و خوش‌بنیه روبه‌رو می‌شود، قوی می‌شود نه ضعیف.»[۶۸]

اگر سنت "مدنیت جماعتی" (civicness) موجب پایداری دموکراسی در ایتالیا شده است، ممکن است در مورد بقای دیگر پیکره‌های سیاسی نیز صادق باشد. بلا و سندل به‌خوبی ترس باهمستان باوران را از فرسایش نظم اجتماعی در آمریکا نشان داده‌اند و پوتنام تلاش کرده است تا درباره نیروهایی که در کارند (و موجب این فرسایش) بدون تکیه بر نوستالژیای اخلاق‌پرستانه توضیح دهد. اما زبان زوال همان است، چون او تحلیل‌های خود درباره ایتالیا را به ایالات متحده هم تعمیم داده است و دریافته که "زوال سرمایه اجتماعی" بنیان‌های دموکراسی آمریکا را نیز تهدید می‌کند. نسل قبل دانشمندان علوم اجتماعی مشتاق بود نشان دهد چگونه بی‌تفاوتی و عدم مشارکت عمومی دست نخبگان را باز گذاشته و ثبات ایجاد کرده است. اما پوتنام، مانند بلا و سندل و دیگر طرفداران باهمستان، خواستار مشارکت بیشتر است.

> بسیاری از پژوهشگران دموکراسی‌های جدید در طول پانزده سال گذشته بر اهمیت جامعه مدنی فعال و نیرومند برای تحکیم دموکراسی تاکید داشته‌اند. هم دانشوران و هم کنشگران دموکرات، به‌خصوص در مورد کشورهای سابقا کمونیستی، برای غیبت یا از بین رفتن سنت‌های مشارکت مستقل و جماعت‌محور و پیدا شدن اتکای منفعلانه به دولت تاسف خورده‌اند. در این کشورها و در کشورهای در حال توسعه، کسانی که نگران ضعف جوامع مدنی هستند دموکراسی‌های پیشرفته غربی و مهمتر از همه ایالات متحده را مدل آرمانی خود قرار داده‌اند. با این‌همه، شواهد قابل ملاحظه‌ای حاکی از آن است که سرزندگی جامعه مدنی آمریکا در طول چند

دهه گذشته رو به افول گذاشته است.[۶۹]

پوتنام معتقد است که جامعه مدنی آمریکا در حال ضعیف شدن است، چون سرمایه اجتماعی آن کاهش یافته است. علی‌رغم بالا رفتن سطح تحصیلات، میزان رای دادن و مشـارکت مردم در فعالیت‌های سیاسـی از چیزی که در گذشـته بود کمتر شده است. این دیگر امر شناخته‌شده‌ای است که آمریکایی‌ها کمتر از دوره‌های پیشین به دولت اعتماد دارند. اما این افول تنها به سیاست محدود نمی‌شود؛ میزان مشارکت در مراسـم کلیسا و سایر فعالیت‌های مرتبط با کلیسا نیز پایین آمده است؛ اتحادیه‌های کارگری آب رفته‌اند؛ انجمن‌های اولیا و مربیان دیگر اهمیت گذشـته را ندارد؛ شمار عضویت در سـازمان‌های جماعت‌محور و اخوانی افت کرده است؛ و آمریکاییان دیگر "بولینگ‌بازان تنها"یی شده‌اند.* پیوندهای خانوادگی سست شده است و مردم کمتر از گذشـته با همسایگانشان معاشرت می‌کنند. حتی اگر سـازمان‌هایی مانند کلوب سـی‌یرا (Sierra Club) و انجمن آمریکایی بازنشسـتگان (AARP) رشـد کرده‌اند، اکثر اعضای آنها فعال نیسـتند و تنها حق عضویت خـود را می‌پردازند، بدون اینکه با یکدیگر تماسـی داشته باشـند. عضویت در گروه‌های حمایتگر و خود-یاور (self-help) افزایش یافته است، اما پوتنام با سِنت موافق است که این‌گونه سازمان‌ها کاری نمی‌کنند جز اینکه مردم را قادر می‌سـازند در حضور دیگران درباره خودشان حرف بزنند. شـمار کل عضویت و میزان فعالیت انجمن‌ها در آمریکا "به‌نحوی چشـمگیر" کاهش یافته است و این علی‌رغم بالا رفتن سطح تحصیلات، مسن تر شدن جمعیت، و دیگر مولفه‌هایی است که انتظار می‌رود به تقویت رغبت آمریکایی‌ها (به مشارکت)، که این‌قدر از آن صحبت شده، کمک کرده باشد.

چرا چنین شـده اسـت؟ افزایـش تحرک (و کمتر وابسـته بودن بـه یک محل)، افزایش کسـانی که در حومه شـهرها (یا شـهرهای اقماری) زندگی می‌کنند، ورود تعداد زیادی از زنان به نیروی کار، افزایش فشـارهای ناشـی از وقت و پول، افزایش مهاجرین سفیدپوسـت به آمریکا، و دیگر مولفه‌ها علت فرسایش سرمایه اجتماعی و کاهش مشـارکت در امور مدنی و جماعت‌محور را روشن می‌کنند. پوتنام دریافت که آمریکایی‌های مسـن‌تر تمایل بیشتری به مشـارکت دارند و بیشتر از جوانان اعتماد می‌کنند؛ اما نسـل حاضر، زمانی که مسن‌تر می‌شـود، از این قاعده پیروی نمی‌کند.

* اشاره به این کتاب از پوتنام: *بولینگ بازی تنها، فروپاشی و احیای باهمستان آمریکایی* (نیویورک، ۲۰۰۰)

پوتنـــام نتیجه می‌گیرد که اگــر بخواهیم بفهمیم چگونه ســرمایه اجتماعی کاهش می‌یابد، نباید بپرســیم مردم مسن چگونه اند، بلکه باید بپرسیم که در جوانی چگونه بوده‌انــد. داده‌ها نشــان می‌دهد که «مشــارکت جماعت‌محور در بین نســلی که در دهه‌های بعد از جنگ جهانی دوم مســن شــدند کاهش بســیار زیادی داشته است و کاهــش ملایم مشــارکت در دهه ۱۹۸۰ در بین همه گروه‌هــای اجتماعی نیز به آن اضافه می‌شــود.»[۷۰] نســل پردامنه جماعت‌محور، که قبل از ســال‌های ۱۹۳۰ متولد شــده بودند، جایشان را به نسل‌هایی دادند که بسیار کمتر مشارکت می‌کردند. مردم به "بولینگ بازی تنها" مشــغول شــدند، به خاطر چیزی که در دهه ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ اتفــاق افتاده بود، نه در دهه ۶۰ و ۷۰. پوتنــام فکر می‌کرد که عامل مخرب را یافته اســت. نســلی که وقتی جوان بود تلویزیون زیاد تماشا می‌کرد همان نسلی است که مشــارکت کمتــری دارد. خصوصی کردن تلویزیون، گروه-گــروه کردن و بی تحرک ساختن تماشــاگران به دلیل تلویزیون، عامل اصلی است برای «ناپدید شدن عجیب فعالیت‌های مدنی-جماعتی در آمریکا».

تمرکز پوتنام بر ســرمایه اجتماعی عدم علاقه نســبی او به ریشــه‌های سیاسی و اقتصادی در کاهش فعالیت‌های مدنی-جماعتی را نشان می‌دهد؛ چیزی که او در آن با تئوری‌های نئو-توکوویلی جامعه مدنی مشــترک است. اما فعالیت دولت در کنشی متقابل با گرایش‌های نیرومند اقتصادی قرار داشته تا همان الگوهای همکاری و عدم همکاری پدید آید که او درباره آنها روشــنگری کرده اســت. اگر کسی بخواهد علت عقب‌ماندگی جنوب ایتالیا را دریابد، نفوذ شمال در جنوب را پس از اتحاد ایتالیا باید در نظر بگیرد، همچنانکه افول اتحادیه‌های کارگری آمریکا را نمی‌توان بدون درک قوانین ایالتــی "حق کار" توضیح داد، یا قوانینی مانند قانون تافت-هارتلی (Taft-Hartly) و قانــون فدرالی که اجازه می‌دهد در صــورت بروز اعتصاب بتوان "کارگرانی به صورت تمام‌وقت" اســتخدام و جایگزین کرد. پوتنام، مانند بســیاری از دیگر تئوریسین‌های معاصر جامعه مدنی، سرمایه اجتماعی را مجموعه‌ای از هنجارهای غیررسمی می‌داند که برآمدن و افول آنها عمدتا در عرصه‌ای اتفاق می‌افتد که تا حد زیادی از تاثیر دولت و بازار برکنار است. به نظر توکوویل، این تمایل قدیم به مشارکت‌های خودجوش بود که ســرمایه اجتماعی آمریکا را به وجود آورد. از نظر پوتنام، این ســرمایه اجتماعی تاریخ اســت که (در کارهای او) به‌روشــنی هم توصیف نمی‌شــود. چنان مولفه‌هایی بدون شــک بسیار مهم هســتند، اما عوامل سیاسی، اقتصادی، مذهبی و سایر نیروها

نیز بر تمایل به مشارکت، که توکوویل در دنیای جدید (آمریکا) کشف کرده بود، تاثیر فراوان داشــتند. دوران دومین بیداری بزرگ (The Second Great Awakening)، انتخابات دوره‌ای، روزنامه‌ها، مدارس عمومی و اداره پســت ملی، اثرات فوق‌العاده‌ای بر شــکل‌گیری سازمان‌های داوطلبانه داشــتند که توکوویل را تحت تاثیر قرار داد، و همان عرصه مســتقلی بود که این‌همــه در تئوری‌پردازی‌های معاصر از آن گفت‌وگو شده است. بسیاری از سازمان‌های مدنی-جماعتی، که اجماع عموم محققان در تصور دارد، پاســخ‌هایی مردمی است به شــرایط محلی روزگار خود که در حقیقت از طرف دولت ســازمان داده و تشویق می‌شده اســت. جنگ‌ها، احزاب سیاسی، سازمان‌های نظارتی و بقیه پدیده‌های مشــخصا سیاسی به شــکل‌دهی سازمان‌هایی مانند لژیون آمریکا (American Legion) و فدراسیون سازمان‌های کشاورزی آمریکا (AFBF) و انجمــن اولیا و مربیان (PTA) کمک کردند. این فرض، که نوعی مکتب داوطلب‌پرور محلی و خوداختیار نقش شــبکه حیاتی در نظم ســالم دموکراتیک را بر عهده دارد، بیشــتر ســوابق تاریخی را نادیده می‌گیرد. «درســت برعکس»، به نظر تدا سکوکپل (Theda Skocpol)، «انجمن‌هــای مدنی-جماعتــی آمریکا به‌خاطــر انقلاب آمریکا، جنــگ داخلی، نیودیل (New Deal) و جنگ‌های جهانی اول و دوم به وجود آمدند؛ و تا همین اواخر هم الگوهای نهادینه فدرالیســم، قانون‌گــذاری، انتخابات رقابتی، و احزابی که ریشــه محلی دارند، آنهــا را حمایت و ترویج کرده‌اند.»[۷۱] ســنت طولانی فعالیت‌های دولتی، سازمان‌های داوطلبانه محلی را خلق کرده، با آنها کار کرده و این ســازمان‌ها را تقویت کرده است، ســازمان‌هایی که جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند. پول دولت فدرال برای خدمات اجتماعی، اغلب اوقات، از طریق ســازمان‌های محلی مانند موسســه خیریه کاتولیک، صلیب سرخ، و سپاه رستگاری (Salvation Army) مصرف می‌شــود. انجمن اولیــا و مربیان و لژیون آمریکا مدتــی طولانی برای اجرای برنامه‌هایی اجتماعی تلاش می‌کردند که بعدتر در برنامه‌های دولت رفاه ادغام شــد؛ برنامه‌هایی که مداخله‌گرانه و همترازســاز تصور می‌شد. برنامه کمک به خانواده‌های دارای فرزند (AFDC)، تامین اجتماعی، و جی آی بیل (GI Bill)، بعد از سال‌ها فشار بر دولت، ســازمان داده شد و پس از آن سازمان‌های جامعه مدنی متکفل مدیریت و توســعه آنها بودند.[۷۲] "مدنیت جماعت‌محور" و "سرمایه اجتماعی" نمی‌توانند جامعه مدنی را جدا از تاثیرات دولت‌ســازی، اســتراتژی دولتی و روندهای اقتصادی توضیح دهنــد. در حقیقت، آن جامعه مدنی که پوتنام توصیف می‌کند می‌تواند هر رژیمی را

تقویت کند؛ به‌هرحال روشن است که شمال ایتالیا حکومت‌های سلطنتی، فاشیستی، جمهوری‌خواه، سوسیالیستی و کمونیستی را به خود دیده است. جامعه مدنی ممکن است، به‌جای ارتباط با فرم حکومتی بخصوص، به ظرفیت نهادها به‌طور کلی پیوند داده شود، اما این امکان با ناکامی پوتنام در بررسی اثرات سیاسی و اقتصادی بر شکل‌گیری جامعه مدنی مبهم باقی می‌ماند.[۷۳]

در مورد آمریکا، پیشنهاد پوتنام، مبنی بر اینکه "نسل پردامنه جماعت‌محور" در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ سازمان‌های داوطلبانه‌ای را شکل داد که سبب شد دموکراسی کار کند، توجه ناچیزی به این مسئله دارد که چه *نوع* سازمان‌هایی مشخصه این دوره بودند. اگر این دوره دوره انجمن اولیا و مربیان و یا لیگ بولینگ بود، دوره شورای شهروندان سفیدپوست (WCC) و مافیا هم بود. حضور تعداد زیادی از سازمان‌ها ممکن است نشانه‌ای از زندگی مدنی-جماعتی سالم باشد، اما هرگونه نوستالژی درباره "دوره طلایی" مکتب داوطلب‌پروری باید با عطف توجه به مسائل سیاسی و اقتصادی تعدیل شود. نهایتا، جامعه مدنی سالم پوتنام بر محصور کردن سیستماتیک زنان در خانه بنا شده بود و ایجاد فرهنگ همراه آن، که فرهنگ مصرف انبوه بود و جداسازی نهادمند نژادها در جامعه آمریکا، مک‌کارتیسم، و ایدئولوژی خفقان‌آور یکسان‌سازی – و اینها تنها معدودی از سازه‌های آن جامعه بود. اگر جامعه مدنی آمریکا آن‌قدر که پوتنام می‌گوید غرقه مشکلات است، ناچار عامل مخرب آن باید چیزی فراتر از تلویزیون باشد.

هشدارهای اصحاب مکتب توکوویل درباره دولت، که شاخص بسیاری از تئوری‌های اخیر جامعه مدنی است، بر این فرض استوار است که قلمروی خوداختیار متشکل از خانواده‌ها، انجمن‌های داوطلبانه، سازمان‌های مذهبی و مانند آنها وجود دارد که زمینه واقعی سیاست دموکراتیک را می‌سازد؛ اما دموکراسی با چیزهایی بسیار بیشتر از نزدیکی (شهروندان)، محلی‌گرایی و اخلاق‌باوری مشروط می‌شود. دولت‌های نیرومند و بازارهای رخنه‌گر جامعه مدنی را تشکیل می‌دهند و در آن نفوذ می‌کنند، و میزان توانایی این جامعه برای میانجیگری، به همان اندازه که به فضای زیستی‌ای که در آن قرار دارد بستگی می‌یابد، به توانایی درونی‌اش هم وابسته است. کوچک فکر کردن (توجه به جماعت داشتن) به نظریه‌ای درباره جامعه مدنی ختم نخواهد شد که از پس کارهایی برآید که مبلغانش می‌پسندند. در نهایت، پرسش‌های مهم درباره تئوری دموکراسی معاصر سیاسی است. همچنین است پاسخ‌ها.

یادداشت‌های فصل ۸:

1. David Truman, *The Governmental Process* (New York: Knopf, 1951), viii–ix, 15

2. Ibid., 51.

3. Ibid., 502.

4. Ibid., 510–1.

5. Ibid., 512.

6. Ibid., 514.

7. Ibid., 521–2.

8. Ibid., 515.

9. Ibid., 524.

10. Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston: Little, Brown, 1965), ix.

11. Ibid., 6.

12. Ibid., 30.

13. Peter Bachrach's *The Theory of Democratic Elitism* (Boston: Little, Brown, 1967)

این اثر همچنان نقد کلاسیک این دیدگاه به شمار می رود.

14. Almond and Verba, *The Civic Culture*, 245.

15. Ibid., 240.

16. Ibid., 241–2.

17. Ibid., 339.

18. Ibid., 360.

۱۹. برای نمونه‌ای از این گرایش بنگرید به:

Philip Converse, Warren Miller, and Ronald Stokes, *The American Voter* (New York: Wiley, 1960).

۲۰. بنگرید به:

V. O. Key, *Public Opinion and American Democracy* (New York: Knopf, 1961).

21. Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Publishers, 1971), 238.

22. Ibid.

23. Ibid., 243.

24. Ibid., 236.

25. Ibid., 5–23, 133.

26. Ibid., 239. See also 262, 271.

27. Ibid., 244.

28. Max Horkheimer, "The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception," in Max Horkheimer and Theodore Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York: Continuum, 1995), 120–67.

۲۹. بنگرید به:

Neil Postman, *Amusing Ourselves to Death* (New York: Viking, 1986).

30. Herbert Marcuse, *One Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, 1966), xvi.

31. Ibid., 3.

32. Ibid., 57.

33. Stephen Eric Bronner, *Of Critical Theory and Its Theorists* (Cambridge: Blackwell, 1994).

34. Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 33.

35. Ibid., 38.

36. Ibid., 41.

37. Richard Sennett, *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism* (New York: Random House, 1978), 4.

38. Ibid., 4–5.

39. Ibid., 219.

40. Ibid., 259.

41. Ibid., 264.

42. Ibid., 269.

43. Ibid., 295.

44. Jürgen Habermas, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article," in Stephen Eric Bronner and Douglas McKay Kellner, eds., *Critical Theory and Society: A Reader* (New York: Routledge, 1989), 136.

45. Ibid.

46. Ibid., 138–9.

47. Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger

(Cambridge: MIT Press, 1989), 27.

48. Ibid., 52.

49. Ibid., 168.

50. Ibid., 177–8.

51. Ibid., 179–80.

52. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehng (Cambridge: MIT Press, 1996), 366–7.

53. Ibid., 372.

54. Ibid., 380.

55. Ibid., 381.

56. Robert Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985), 282.

57. Ibid., 251.

58. Ibid., 283.

59. Ibid., 285.

60. Ibid., 5.

61. Ibid., 345.

62. Ibid., 346.

63. Ibid., 350.

برای تفسیری اندک متفاوت بنگرید به:

Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995).

64. Robert Putnam, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton: Princeton University Press, 1993), 15.

65. Ibid., 99.

66. Ibid., 115.

67. Ibid., 167.

68. Ibid., 182.

69. Robert Putnam, "Bowling Alone: America's Declining Social Capital," *Journal of Democracy* 6, no. 1 (January 1995): 65.

70. Robert Putnam, "The Strange Disappearance of Civic America," *American Prospect* 24 (Winter 1996): 45.

71. Ibid., 24.

۷۲. بنگرید به:

Theda Skocpol, "Unraveling from Above," *American Prospect* 25 (March–April 1996): 17–20.

۷۳. بنگرید به:

Sidney Tarrow, "Making Social Science Work across Space and Time: Reflections on Robert Putnam's Making Democracy Work," *American Political Science Review* 90 (June 1996): 389–97.

فصل ۹
جامعه مدنی و سیاست دموکراتیک

تفکر معاصر آمریکا درباره جامعه مدنی کاملا تحت تاثیر مقولات برگرفته از توکوویل است. تئوری‌های فردی ممکن است تفاوت‌هایی داشته باشند، مثلا درباره اینکه خانواده به کجا تعلق دارد و یا پاسخ شان به اینکه آیا جنبش روشنگری زمان‌اش طی شده و پایان یافته؛ اما تقریبا همه آنها قبول دارند که دموکراسی سالم نیاز به انجمن‌های داوطلبانه و فعالیت‌های محلی دارد. این نظریه در نگاه اول بسیار منطقی به نظر می‌رسد. تعهد بیشتر، مشارکت بیشتر و بالا بردن میزان همبستگی مطلوب هرگونه نظم اجتماعی است، مخصوصا نظمی که گرفتار سیاست‌های نازل و نزول فعالیت مدنی-جماعتی باشد.

اما نگاهی نزدیک‌تر روشن می‌کند که چرا راست‌کیشی نئوتوکوویلی‌ها در دوران غلبه محافظه‌کاری مورد اقبال قرارگرفت. مشخصه تفکر معاصر بدبینی مفرط نسبت به دولت و فراهم‌آوری امکانات برای کنش‌های گسترده سیاسی است. اکنون از جامعه مدنی انتظار می‌رود که باهمستان‌های محلی را احیا کند؛ شهروندان را به‌نحو موثری آموزش دهد؛ زمینه عادات پسندیده و احترام و همکاری با دیگران را فراهم کند؛ جایگزینی برای منافع شخصی عرضه کند؛ دخالت‌های بوروکراتیک را محدود سازد و حوزه عمومی را بازسازی کند؛ و تمام این امور در شرایطی انجام گیرد که دولت کوچک بماند و سیاست‌ها محلی باشند.[1] در حقیقت، تعلق خاطر محدودی به

اهداف عمومی و امکانات سیاسی در تفکر و زندگی عمومی معاصر دیده می‌شود. برای کولین پاول (Colin Powell)، که ریاست "اجلاس رئیس جمهور برای بحث از آینده آمریکا" را به عهده داشت، «جامعه مدنی جامعه‌ای است که اعضایش برای یکدیگر و برای رفاه جامعه و جماعت به‌طور کلی اهمیت قائل اند.» رواداری، احترام و رفتار خوب را می‌توان با خدمات داوطلبانه اجتماعی به وجود آورد، برای اینکه «ما به نسل آینده آمریکا کمک می‌کنیم تا شهروندانی خوب بار بیایند و نسل حاضر آمریکا را آگاه کنیم که باید موانع نژادی، طبقاتی وسیاسی که موجب تفرقه است از میان برداشته شود. برداشتن این موانع به ما کمک می‌کند تا ملتی متحدتر و دلسوزتر باشیم.»[۲] عواطف نیک، آمادگی برای کارهای داوطلبانه، نوستالژی، و جماعت کوچک محله اجزای تشکیل‌دهنده جامعه مدنی در دوران ضدیت با سیاست هستند.

اگر اغراق در مورد جایگاه توکوویل را کنار بگذاریم، محبوبیت او مربوط به بدبینی عمومی در یک دوران محافظه‌کار و بی‌ثبات است. سه دهه کاهش فعالیت‌های صنعتی و تولیدی و عکس‌العمل‌های سیاسی، به حمله بی‌امان به دولت رفاه منجر شد و توقف یا کاهش سطح زندگی برای ده‌ها میلیون از خانواده‌ها، افزایش استرس در خانه و محل کار، بدبینی بی‌سابقه به نهادهای سیاسی، و تحقیر فزاینده مقامات سیاسی. علی‌رغم رفاه اقتصادی ظاهری و آرامش سیاسی، آمریکایی‌ها قطعا ناراضی اند و ذهنیتشان چندان مدنی نیست. روشنفکران و نخبگان سیاسی، صادقانه، تعهدات محلی و اخلاق خوب را ترویج می‌کنند و واضح است همه ما موافق ایم که زندگی بهتر می‌بود اگر اکثر ما در مراکز تغذیه رایگان برای فقرا کار می‌کردیم و اگر صرفا تعداد کمی از ما بعد از آنکه در بزرگراه‌ها مورد حمله قرار گرفتیم به دنبال تهیه اسلحه می‌بودیم. اما کلیشه‌های اخلاقی و تماشای کمتر تلویزیون برای تغییر دادن عدم مشارکت مدنی در زندگی معاصر کافی نیست و نمی‌توان جریان شهروندی‌گری غیرفعال را قانع کرد که امور عمومی را می‌شود بدون ریاکاری و عوامزدگی به انجام رساند.

توکوویل در این شرایط خیلی کمکی نمی‌کند. موارد برگرفته از دموکراسیِ چهره‌به‌چهره در شهرهای نیوانگلند در اوائل قرن نوزدهم دیگر نمی‌تواند مدل معتبری برای زندگی در جامعه‌ای به‌شدت کالایی‌شده با نابرابری شدید اقتصادی باشد. فعالیت‌های داوطلبانه محلی و هنجارهای غیررسمی مدنی کوچک‌تر از آن هستند که بتوانند نیازهای فراوان و فوری شرایط موجود را تامین کنند. اما توکوویل

به‌هرحـــال خدمت مهمی کـــرد؛ مفهوم جامعه مدنی او کارکـــرد نرمالی را ارائه داد و ســـبب شـــد که ریشه مشـــکلات اقتصادی معاصر دیده نشود و چشـــمان ما را بر راه حل‌های سیاســـی آن ببندد. اما او به‌هرحال تنها متفکری نیســـت که در دســـترس ماست. جامعه مدنی ایده‌ای بسیار قدیمی است و توکوویل تنها یک راه برای تئوریزه کردن آن ارائه داده اســـت. به دو تفکر دیگر در این کتاب اشـــاره کرده‌ایم؛ تفکر اول مربوط به قبل از دوران مدرن اســـت که جامعه مدنی حکومتی مردمی با سازماندهی سیاسی بود و نظریه مدرن دوم جامعه مدنی را حوزه ضرورت، تولید، طبقه، مالکیت و رقابت می‌داند و می‌تواند بر ایده مهمی پرتوافکنی کند که نظراتی فراتر از گفتمان محدود حاضر برای عرضه دارد.

بخشـــی از مشکل اینجاست که جامعه مدنی به‌ناچار مفهومی مبهم و کشدار است و به‌ســـادگی تن به دقیق بودن نمی‌دهد. کافی نیســـت که آن را به صورت حوزه‌ای میانجیگـــر بین انجمن‌های داوطلبانـــه و همراه با هنجارهای باهمســـتان‌باور تعریف کنیم، برای اینکه بســـیاری از ســـازمان‌ها رفتـــار خوب را از بین می‌برند و بســـیاری از هنجارهـــای محلی تخریب‌کننده دموکراســـی اند. اروپای شـــرقی جامعه مدنی را جمهوری متکی و مشروط به قانون اساسی می‌شناخت که البته قابل درک است؛ اما حاکمیت قانون لیبرال، برابری رســـمی، و آزادی‌های مدنی در ایالات متحده به‌شدت طرفدار دارد و مفهوم‌ســـازی لهستانی‌ها از جامعه مدنی نمی‌تواند مشکلات نظم‌های جامعه سرمایه‌داری پیشرفته را روشن کند. جامعه مدنی همچنین به‌نحو قابل توجهی گســـترده‌تر از عرصه عمومی هابرماس است، برای اینکه مشکل است همه چیز را در شرایط معاصر براساس گفتمان ایده‌آل میان افراد برابر قرار دهیم.

بنابرایـــن، جامعه مدنی چگونه باید فهمیده شـــود؟ ســـازنده‌ترین اســـتفاده از این اصطلاح توصیف روابط اجتماعی و ســـاختارهایی اســـت که بیـــن دولت و بازار وجود دارد. جامعه مدنی حوزه‌ای را ترســـیم می‌کند که رســـما از بدنه سیاســـی و مقامات دولتی متمایز اســـت و از طرف دیگر با منافع شـــخصی آنی و الزامات بازار هم تمایز دارد. فعالیت‌های سیاســـی، حتی زمانی که با انگیزه منافع شخصی صورت می‌گیرد، در عرصـــه‌ای اتفاق می‌افتد که ســـوال‌های انبوه جامعه را مطرح می‌کند. فعالیت‌های اقتصادی، حتی زمانی که درعرصه‌های بین‌المللی شکل می‌گیرد، به لحاظ اجتماعی نتیجـــه ناچیزی دارد، برای اینکـــه صراحتا باید گفت حول پیگیری منافع شـــخصی ســـازمان داده شده اســـت. جامعه مدنی را می‌توان در فضای خاکستری بین این دو

قلمـــرو یافت. انجمن‌های داوطلبانه جامعه مدنی و گروه‌های مطالبه‌گر و جنبش‌های اجتماعی آن تلاش می‌کنند تا حدودی اســـتقلال خود را از امور عمومی سیاســـت و مســـائل خصوصی اقتصاد حفظ کنند. در عیـــن حال، این قلمرو تا حدودی از حد-و-مرزگذاری دولت و بازار متاثر اســـت. جامعه مدنی مشـــمول همان بایسته‌های متضاد استقلال و حد-و-مرزپذیری است که مشخصه همه قلمروهای میانجی است.

البته بخش زیادی از فعالیت‌های بشـــری در جامعه مدنی انجام می‌شـــود و آســـان اســـت که کســـی فکر کند جامعه مدنی حیطه اصلی "زندگی روزمره" است. گرایش نیرومنـــدی در تفکر امروز وجود دارد که این‌گونـــه فعالیت‌ها را انتخابی آزادانه تلقی کنیـــم. به نظرمان می‌رســـد بســـیاری از کارهایی که می‌کنیم ریتـــم و منطقی ذاتی دارد که مســـتقل از امور معمول سیاســـی و افت و اوج‌های چرخه اقتصادی اســـت. امـــا این ســـطح پدیدار امور، اغلب اوقات، تصورات نادرســـت را پنهـــان می‌کنند. این که جامعه مدنی چه "هســـت" با نگاهی به اینکه اجزای تشـــکیل دهنده آن چه می کنند قابل درک اســـت و اینکه چگونه ســـازمان یافته است و کدام نیروهای سیاسی و اقتصادی در آن مشـــغول اند. مهم نیســـت چگونه برخی از نظریه‌پردازان به‌سختی تـــلاش می‌کنند تا جامعه مدنی را حوزه‌ای مســـتقل از فعالیت‌های سیاســـی تعریف کنند. در این مفهوم، جامعه مدنی حقیقتا وســـیله‌ای برای اکتشـــاف است؛ راهنمایی تئوریک که می‌تواند مسائل مهم زندگی اجتماعی را روشن کند، اما نمی‌تواند خود را به‌درســـتی تعریف کند. درک آن، به‌عنوان حوزه‌ای جدا از بازار، جدا از دولت و حوزه فعالیت‌های داوطلبانه عمومی کافی نیســـت تا به مـــا کمک کند میان لیگ بولینگ، تیم فوتبال و گروه کُر رابرت پوتنام از یک طرف، و صلح ســـبز، ســـازمان ملی زنان و کوکلس‌کلان از طرف دیگر تفاوت بگذاریم. اگر جامعه مدنی نیرومند، به همان اندازه که تحســـین‌کنندگانش آرزو می‌کنند، محور دموکراســـی در تئوری و عمل است، در این صورت به بیش از منطق توکوویل در اصالت دادن به فعالیت‌های محلی نیاز دارد.

هیچ‌کدام از اینها اهمیت تلاش ســـازمان‌ها برای استقلال را نفی نمی‌کنند و اغلب به‌خوبی به دموکراســـی خدمت می‌کنند و حتی، با آنکه مدت‌هاســـت تشکیل جامعه مدنی از طرف دولت به رســـمیت شناخته شده است، تئوری سیاسی لیبرال به دنبال گروه‌هـــای میانجی اســـت تا مانعی برای فشـــار اقتدار (مقامات) مرکـــزی ایجاد کند. اما این صورت‌بندی به‌جای روشـــنگری بیشـــتر ابهام می‌آورد. جامعه مدنی می‌تواند به‌سادگی، به‌جای اینکه دموکراسی را ترویج کند، مانع آن شود و، در این مورد، تاریخ

تفکیک نژادی در آمریکا باید مخالفان دولت و طرفداران محلی‌گرایی و باهمستان را به تامل وادارد. در زندگی سیاسی، هیچ چیزی اتوماتیک نیست و مهم است که از فرض‌های سطحی و توخالی پرهیز کنیم.

در اغلب موارد، تاریخ و سنت می‌توانند به ما کمک کنند تا پیچیدگی‌های ارتباط بین جامعه مدنی و امور سیاسی را درک کنیم. تئوریسین‌های کلاسیک مفهوم جامعه مدنی را جامعه‌ای سازمان‌داده‌شده به کمک دولت می‌دانستند که می‌باید یکه‌باشی را متعادل کند و تضمین‌کننده تمدن باشد. اما توسعه بازارهای ملی و دولت‌های ملی سبب شد که هم لیبرال‌ها و هم مارکسیست‌ها جامعه مدنی را چارچوبی برای منافع فردی ببینند. نقش آن در کنترل قدرت دولت، به همان اندازه که برای لیبرال‌ها مهم بود، برای مارکسیست‌ها مشکل‌ساز بود. در شرایطی که حاکمیت قانون، برابری قانونی، و آزادی‌های مدنی محیط امنی را فراهم آورده بود، جامعه مدنی که براساس حق مالکیت و آزادی انجمن‌ها تاسیس شده بود، نقشی محوری در توسعه تئوری لیبرال دموکرات بازی کرد. مطمئنا شناخت توکوویل از اینکه جامعه مدنی می‌تواند قدرت دولت را محدود و توزیع کند درست بود، اما فرض او که مبتنی بر مساوات اقتصادی بود، او را از این ضرورت که رابطه جامعه مدنی با بازار را بیازماید آزاد کرد، نعمتی که پیروانش در دوران حاضر ندارند.

دو سنت دیگری که در این کتاب وارسی کرده‌ایم براساس کوچک‌اندیشی، محلی‌گرایی و دشمنی با اقتدار مرکزی، که تفکر معاصر آمریکا را هدایت می‌کنند، بنا نشده است. دیدگاه کلاسیک جامعه مدنی را دولتی مردمی با سازماندهی سیاسی می‌شناسد و قدرت دولت را ضرورتی برای تضمین مزایای تمدن می‌داند. زمانی که یونانیان خود را از بربرها متمایز کردند، نشان دادند که به اعتقاد آن‌ها زندگی در باهمستان‌های سیاسی (پولیس) است که زندگی بشری را ممکن می‌سازد. آن‌ها در این مورد تنها نبودند، برای اینکه تمامی مفاهیم جامعه مدنی قبل از سرمایه‌داری براساس تمایز *سیاسی* بین مدنیت و وحشیگری استوار بود. فارغ از اینکه نظم اوضاع چگونه باشد، زندگی اجتماعی را قدرت عامه مردم ممکن می‌سازد. دولت طبیعی افلاطون، نظام (پولیتی) مشورتی ارسطو، حکومت مسیحی آگوستین، جمهوری آکویناس، قلمرو وظایف لوتر و جمهوری مدنی-جماعتی ماکیاولی را جدا از ظرفیت حکومت نمی‌شود درک کرد. افلاطون دانش سیاسی را با قدرت مخلوط کرد تا مدینه فاضله خود را سازمان دهد و تحکیم کند؛ جامعه کثرت‌گرای ارسطو را شهروندی

ممکن ساخت؛ امپراطوری اگوستین برای حفاظت از کلیسا پدید آمد؛ آکویناس تلاش کرد که سیاست را با بیشترین میزان ممکن از مشروعیت مسیحیت اشباع کند؛ لوتر از شاهزادگان مسیحی آلمان خواست تا مذهب رعایای خود را انتخاب کنند؛ و ماکیاولی می‌دانست تمدن بر پذیرش همه‌جانبه اصول جمهوریت استوار است. سنت کلاسیک نتوانست مفهومی ضد دولت‌سالاری را از جامعه مدنی توسعه دهد، برای اینکه می‌دانست زندگی روزانه را قدرت سازمان‌یافته دولت ممکن کرده است.

اولین شاخه تئوری مدرن از یکی گرفتن باستانی جامعه مدنی با دولت (commonwealth) فاصله گرفت. اما نقش مهمی در امور سیاسی و فعالیت دولت حفظ کرد. همزمان که بازار شروع به انحلال اقتصادهای دیرپا و جاافتاده کرد، اندیشمندان لیبرال به دنبال آن بودند که فشار قدرت مرکزی را محدود کنند، ولی مسئولیت‌های حفاظتی و هماهنگی جامعه مدنی در زمینه آزادی سیاسی، رشد اقتصادی، توسعه فرهنگی و منافع فردی را به دولت محول کردند. در تضادی آشکار با "وضعیت طبیعی"، که با دشمنی و درگیری مشخص می‌شد، جامعه مدنی هابز ـ یعنی زندگی روزمره بده‌بستان‌های هنر و ادبیات و علوم ـ با فعالیت قدرت فرمانروایی یگانه ممکن می‌شد. بینش اساسی لاک مبنی بر اینکه بشر طبیعتا اجتماعی است، و برپایی دولت راه حلی متعارف برای مشکلات "نامتعارف" ناشی از طبیعت است، مانع از این نشد که جامعه مدنی را قلمرو حفاظت شده از سوی سیاست برای حقوق افراد ببیند و حاکمیت قانون که ایجاد رژیمی نوین براساس آزادی و رفاه را ممکن می‌سازد. حتی آدام اسمیت، که جامعه مدنی را با بازار می‌شناخت و کاملا به مفهوم اقتصادی طبیعت بشر گرایش داشت، نقشی مهم و حیاتی برای دولت قائل بود.

لیبرال‌های بعد از هابز، اگرچه تا حدود زیادی قدرت دولت را پذیرفته بودند، جامعه مدنی را نیز نظمی طبیعی تعریف می‌کردند. توصیف هگل از جامعه مدنی به‌عنوان حوزه خودخواهی، بهره‌کشی و فقر بسیار مهم بود. هگل نگاهش به دولت بود تا بر هرج‌ومرج ویرانگر ناشی از "نظام نیازها"ی مدرنیته غلبه کند، زیرا جامعه مدنی او با روابط اجتماعی بنا شده بود و با جامعه سیاسی تفاوت بارزی داشت. این برداشت هگل بر مارکس تاثیر گذاشت ـ و نه چنانکه اغلب گفته می‌شود روش دیالکتیک ـ که جامعه مدنی را شبکه‌ای از روابط اقتصادی می‌دید که نفوذ قاطعی بر شکل‌گیری دولت دارد. مارکس تمایز لیبرال‌ها بین اقتصاد و سیاست را تبدیل به

دکترینی انقلابی کرد که جامعه مدنی را مشکلی می‌دانست که باید حل شود، نه راه حلی که باید پیدا شـــود. این نظر مارکس را قادر ساخت تا رابطه بین جامعه مدنی و دولت را به‌عنوان مشکلی محوری در زندگی مدرن مطرح کند.

تصادفی نیست که لیبرالیسم و سوسیالیسم، دو سنت سیاسی بزرگ مدرنیته، نظر مشابهی نسبت به جامعه مدنی دارند. اختلاف عمیق آن دو بر سر این بود که درباره آن چـــه کاری می‌خواهند بکننـــد. متفکران لیبرال تئوری منســـجمی را برای دولت طراحی کردند، چون به دنبال آزادی نیروهای بازار در جامعه مدنی و روابط اجتماعی از استبداد قرون وسطی بودند، و حال آنکه مارکسیسم درک سیاسی خود را از دوران قدیم گرفته بود که به بازار مشکوک بودند و فکرمی‌کردند چنانچه ضابطه‌مند نشود، امکان ویران کردن زندگی مدنی را دارد.[۳] سوسیالیســـت‌ها به دنبال مهارکردن چیزی بودند که لیبرال‌ها می‌خواســـتند آن را آزاد کنند. اما این دو فرزند روشـــنگری موافق بودند که جامعه مدنی با قدرت دولت و روابط اجتماعی بازار سرمایه‌دار ساخته شده است.

در حقیقت، کشـــف مولفه‌های سیاســـی و اقتصادی جامعه مدنی، برای درک اینکه جامعه مدنی چیســـت، حیاتی است. ما تلاش‌هایی را برای توضیح تفاوت‌های مناطق مختلف ایتالیا براساس "مدنیت جماعت محور" دیدیم که دولت را به حساب نمی‌آورد و انســـجامی داخلی و منطقی مســـتقل به این مقوله نسبت می‌داد که نه تئوری و نه ســـابقه تاریخی آن را تائید می‌کند. نهادهای سیاســـی در شناسایی و نفوذ بر هریک از انجمن‌هـــای داوطلبانه جامعه مدنی، گروه‌هـــای مطالبه‌گر و جنبش‌های اجتماعی تاریخی طولانی دارند. طبیعت سیســـتم قانونی، سیاســـت مالیاتـــی ملی، فرایندهای اداری با دخالت در عضوگیری‌ها و تبعیض علیه زنان و اقلیت‌های نژادی همراه است؛ و همه اینها، و حتی بیشتر، اثرات ملموسی بر عادات، هنجارها و سازمان‌هایی دارد که بین نهادهای سیاسی و منطق بازار قرار گرفته‌اند. دخالت دولت در جامعه مدنی بسیار فراتر از یک سلســـله تعاملات با قلمرو میانجی موجود اســـت. دولت‌ها اغلب از جامعه مدنی برای افزایش منافع خود استفاده می‌کنند؛ یا تشکیلاتی مانند "سازمان جوانان هیتلری" را نهادینه می‌کنند یا ســـازمان‌های ســـربازان کهنه‌کار تشکیل می‌دهند، یا شبکه لیگ‌های فوتبال راه می‌اندازند و یا علنا به سازمان‌های مورد علاقه خود کمک می‌کننـــد. هـــر دولتی می‌تواند هر نوع جامعه مدنی را خلق و از آن حمایت کند و آن را آلت دســـت خود قرار دهد و یا در صورت لزوم مانع فعالیت آن شـــود. تلاش برای

مفهوم‌ســازی از جامعه مدنی جدا از قدرت دولت عمیقا گمراه‌کننده اســت. می توان فهمید که چرا اروپای شرقی‌ها حوزه‌ای را تئوریزه کردند که مستقل از قدرت مرکزی باشــد، اما همین ســبب شــد که خطری را که از ناحیه روابط مهارنشده بازار متوجه شــکل‌گیری حوزه‌های میانجی اســت نبینند. تفکر آمریکایی نباید همان اشــتباه را مرتکب شــود. انتخاب بدون فکر ایدئولوژی‌هــای محافظه‌کارانه علت نزدیک‌بینی در آمریکاســت و نه وجود شباهت بین لهستان و آمریکا. کافی نیست که بگوییم جامعه مدنی در صورتی در خدمت دموکراســی است که اپوزیسیون باقی بماند، برای اینکه مثال‌های بســیار زیادی وجود دارد که انجمن‌های مورد حمایت دولت توانســته اند در خدمت کثرت‌گرایی باشــند و فعالیت‌های داوطلبانه را تسهیل و برابری را تشویق کنند.

آن را گفتیم این را هم باید بگوییم که جامعه مدنی اغلب با کنترل کردن قدرت دولت به دموکراســی خدمت می‌کند و این نکته اهمیتی حیاتی دارد. تاریخ "سوسیالیســم واقعا موجود" مثال‌های فراوانی را نشــان می‌دهد که چقدر وجود قلمروی نیرومند از ســازمان‌های مستقل می‌تواند مهم باشــد، و مادران داغدار پلازا دی مایو (Plaza de Mayo) در آرژانتین به‌خوبی می‌دانند که چگونه دولتی غیرپاسخگو می‌تواند به‌سرعت به جنایتکاری شریر تبدیل شود. دانشجویانی که سوهارتو را از قدرت پایین کشیدند، فمینیســت‌های آمریکا، عفو بین‌الملل و زاپاتیست‌ها همگی خدماتی تحسین‌برانگیز در به چالش کشــیدن ادعاهای قدرت مرکزی و غنی کردن حوزه عمومی داشــته‌اند. تئوری همیشــه نیازمند آن اســت که بر پایه تحلیل‌های محکم استوار باشد. حضور مردم در جامعه مدنی بستگی به ماهیت دولت و طبیعت انجمن‌ها، گروه‌ها و جنبش‌ها دارد. هم مردم جیم کراو (Jim Crow) در می‌سی‌سی‌پی و هم مردم نیویورک هر دو بولینــگ و فوتبال بازی می‌کنند و در گروه‌های کُر آواز می‌خوانند، ولی به این معنی نیســت که جوامع مدنی آن‌ها کمترین شباهتی به هم دارند. زندگی روزانه در آلمان نازی و جبهه خلق فرانسه شبیه هم نبود و بازی راگبی آفریقای جنوبی‌ها در شرایط آپارتاید تفاوت زیادی با بازی آن‌ها در شرایط آزادی فعلی داشت. اهمیت تردیدناپذیر فعالیت داوطلبانه و انجمن‌های میانجی نباید چشم ما را بر اهمیت فوق‌العاده مقولات گسترده *سیاسی* ببندد.

نئوتوکوویلی‌ها تعصباتی را به ارث برده‌اند که درک پیامدهای این حقیقت ابتدایی را (برای آن‌ها) مشــکل می‌کند. از آنجا که فرض بر این اســت که واحدهای کوچک

ســاختار دموکراتیک بهتری از واحدهای بزرگ دارند، به نظرمی‌رسـد جوامع محلی بـا بدنه‌های خودگردان نسـبتا بازتر و نفوذپذیرتر باشــند. انجمن‌های محلی نیاز به مباحثاتی سـطح بالا و مشــارکت افرادی دارند که منافع درهم‌تنیده آنها انگیزه‌های نیرومنــدی برای مصالحه و توافق ایجاد می‌کند. اختلافات را می‌توان بر مبنای تاریخ و درک مشترک و منافع جمعی حل کرد. دموکراسی نیاز به درجه‌ای ازاستقلال برای ایــن رایزنی‌ها دارد تا نفوذ خارجی را در حداقل ممکن نگاه دارد. افراد منافع خود را بهتر از مقامات تشــخیص می‌دهند، برای اینکه مقامات مســائل زیادی دارند که باید به آن فکر کنند و از آنجا که مردم محلی با عواقب کنش‌های خود باید زندگی کنند، دلایل محکمی برای استفاده مسئولانه از قدرت دارند.

عــده زیــادی این دیــدگاه را توصیه می‌کنند، اما نوشــته‌های مهمی هســتند که نشــان می‌دهند این فرض‌های آســان مشکل‌تر از آن اند که به چشم می‌آیند. گرانت مک‌کانل (Grant McConnell)، ســی ســال پیش، در نوشته خود اشاره می‌کند که بــا این نظر که انجمن‌های محلی لزوما به آزادی خدمت می‌کنند، چون قدرت دولت را محدود می‌کنند، موافق نیست. او برعکس استدلال می‌کند که قدرت غیرمشترک کــه گروه‌های خصوصــی در اختیاردارند، به جــای آنکه نقطه قوت دموکراســی در آمریکا باشد، مشــکل بزرگ آن است. به نظر او، «سازمان‌های سیاسی که نمایندگی حوزه‌هــای کوچکی را بر عهده دارند، به‌جای تضمیــن آزادی، برابری و نگرانی برای منافع عموم تلاش دارند تا یکسان‌سازی را تحمیل کنند؛ به نفع نخبگان تبعیض روا دارنــد و ارزش‌های عمومی را نیز از ملاحظات سیاســی حذف کنند.» اهمیت واقعی ســازمان‌های محلی از نظر او «در تضمین ثبات و برقراری و حفظ نظم است و نه در حمایت از ارزش‌های محوری جامعه لیبرال.»[۴] کتاب "*قدرت خصوصی و دموکراســی آمریکایی*" نوشــته مک‌کانل (۱۹۶۶) همچنان نمونه‌ای کلاســیک از جســتار مدرن سیاسی است که دلبستگی طرفداران پلورالیسم به انجمن‌های میانجی را مورد انتقاد قــرار می‌دهد و از این راه موضع اصلی تقریبا تمام تئوری‌های معاصر جامعه مدنی را به پرسش می‌گیرد.

تمام ســازمان‌ها تلاش می‌کنند خود را تقویت کنند؛ وحدت داخلی خود را حفظ کنند؛ ظرفیت خود را برای کنش بالا ببرند؛ اما مک‌کانل متوجه شد که سازمان‌های محلی حفاظ طبیعی برای جلوگیری از سوءاستفاده ندارند، فقط به خاطر اینکه محلی هســتند. آن‌ها نیز مشمول همان الزامات متنازعی هستند که محرک همه انجمن‌ها

اســت. تضمین حقوق افراد، حضور اپوزیسیون داخلی، و محدودیت‌های رسمی برای رهبران ســازمانی ممکن است دموکراســی داخلی (سازمان) را تقویت کند، اما اغلب اوقات این جنبه‌ها باید دربرابر نیاز به انســجام ســازمانی و کارآمدی کمرنگ شوند.[۵] مک‌کانل پیشــگام انتقادی بود که ریچارد سِنِت از "صمیمیت" (در دهه ۷۰) مطرح ســاخت. به نظر او، اجبار و تحمیل آسان‌تر ممکن است در محل سازماندهی شود تا در فضایی زیستی که متنوع، غیرشخصی و بوروکراتیک است و اعضای آن "شناخت" از یکدیگر ندارند. «غیرشــخصی بودن تضمینی بــر آزادی فردی در واحدهای بزرگ اجتماعی اســت.» این از دریافت‌های او بود. «معنی غیرشخصی بودن پرهیز از اعمال خودســرانه مقامات است و پیروی از فرایندهای معیّن، یکسان بودن در مقابل قوانین مصوب، و پرهیز از جانبداری به ســود یا زیان این یا آن فرد.»[۶] بوروکراســی می‌تواند خودســری را محدود و از روش‌های عادلانه و دسترســی برابر به امکانات دفاع کند و نیز به‌سادگی می‌تواند ابتکارات را در نطفه خفه سازد و حکومت بر خویشتن را از بین ببرد. البته اینها همیشه بستگی زیادی به فضای زیستی دارد.

مک‌کانل زمانی که توجه خود را به پیامدهای گســترده تمرکززدایی معطوف کرد به این نتیجه رسید که نخبگان محلی اغلب اوقات از انجمن‌های موجود برای تحکیم وضعیت خود اســتفاده می‌کننــد.[۷] او نزاع‌هایی را که درغــرب اوج گرفت پیش‌بینی می‌کرد و دریافت که "حق تقدم" ـ دکترینی که زمین‌های عمومی را دراختیار کسانی می‌گذاشت که نزدیک آن زندگی می‌کردند ـ چیزی جز بهره بردن خصوصی از منافع عمومی نبوده و نابرابری موجود را تشــدید می‌کرده اســت. تقاضای مکرر برای اینکه مدیریت فدرال زمین‌های عمومی به ایالت‌ها واگذار شــود ـ به نام اســتقلال محلی، نزدیک کردن دولت به جوامع محلی، تقویت سازمان‌های ثانوی و بهره‌گیری از دانش اصیل ـ به این ختم شــد که زمین‌ها در اختیار دامداران بزرگ قرار گیرد که همیشه بزرگ‌تریــن و قوی‌ترین آن‌ها بیشــترین بهره را می‌بردند. درمــورد بقیه آژانس‌های فدرال نیز این موضوع صادق بود. به‌عنوان مثال، سیاست انتقال زمین‌های کشاورزی از وزارت کشــاورزی به جوامع محلی نیز به‌خاطر پرداختن به مســئله فقر در مناطق روستایی نبود. درســت برعکس: *انتقال‌ها به گونه‌ای بود که عدم پرداختن به مسئله فقر را تضمین می‌کرد.* مک‌کانل دریافت که هرقدر گروه محلی‌تر و یک‌دست‌تر باشد، به همان اندازه سیاست‌هایش انحصاری‌تر است و در توزیع قدرت محلی خود را نشان می‌دهد. در چنین شرایطی، تمرکززدایی (و کاستن از نقش دولت) نابرابری را تقویت

می‌کند.[۸] دموکراسی به چیزی "بیشتر" از انجمن‌های داوطلبانه محلی نیاز دارد.

این "بیشـــتر" تنها می‌تواند از خارج از منطق جامعــه مدنی بیاید. در دهه ۱۹۶۰ مک‌کانل ضربه سنگینی به ادعای دیوید ترومن وارد آورد که مدعی بود همه منافعی که ارزش مطرح شـــدن داشته باشند صدای خود را پیدا می‌کنند. مک‌کانل در مقابل می‌دید که «کارگران مزارع، سیاهان و مردم فقیر اطراف شهرها در سیستم نمایندگی پلورالیســـتی، که این‌همه در ســـال‌های اخیر مورد تحسین قرار گرفته، جایی ندارند. اگرچه بسیاری از این گروه‌ها ممکن است جزو "گروه‌های مطالبه‌گر بالقوه" محسوب شـــوند، اما واقعیت مهم این است که ندرتا ممکن اســـت بتوان سازمان‌هایی سیاسی یافــت که به‌خاطر حفاظــت از این گروه‌ها در چارچوب پلورالیســـم موجودیت یافته باشند. این‌گونه حفاظت‌ها ازطرف مولفه‌های متمرکز نظم سیاسی ـــ احزاب، دولت ملی و ریاست جمهوری ـــ آمده است.»[۹] مارتین لوترکینگ (Martin Luther King) و سزار چاوز (Cesar Chavez) به‌خوبی از این نکته آگاه بودند که نهادهای قدرتمند در برابر فعالیت‌ها مانع ایجاد می‌کنند تا اجازه ندهند منافع "بالقوه" ســـازمان یابند و به رســـمیت شناخته شوند. جنبش‌ها نمی‌توانستند قدرت تثبیت‌شده محلی را بدون حمایــت قانون فدرال، مقامات ملـــی و نهادهای فراگیر به چالـــش بگیرند. مک‌کانل به‌درستی متوجه شد که تنها نیرویی که توانست توجه ملی و منابع مناسب را به حل این مشکلات اختصاص دهد *ریاست جمهوری* جانسون بود.

موضع اصلی کتاب *قدرت خصوصی و دموکراســـی آمریکایی* در تقابل مســـتقیم با فرض‌های اصلی تئوری دموکراسی معاصر قرار دارد. جامعه مدنی، به‌خودی‌خود، هم می‌تواند در خدمت آزادی باشد و هم می‌تواند نابرابری را تقویت کند؛ چیزی در ذات جامعه مدنی وجود ندارد که آن را به‌ســـوی کثرت، برابری و مشـــارکت هدایت کند. خیلی چیزها بستگی به فضای زیستی دارد، و حضور یا غیاب قدرت نیرومند مرکزی بـــرای متوازن ســـاختن نفوذ انجمن‌های محلی همان‌قدر اهمیت دارد که شـــخصیت خود این ســـازمان‌ها. «خوشـــبختانه همه سیاســـت آمریکا بر مبنای سلسله‌ای از این حوزه‌های کوچک نمایندگی نیســـت. سیســـتم حزبی، ریاست جمهوری و دولت ملی تمایـــلات مخالفی را نمایندگی می‌کنند و سیاســـت‌هایی کـــه در خدمت ارزش‌ها و آزادی و برابری اســـت، تا حدود زیادی، دســـتاوردهای این نهادها اســـت. ارزش‌های عمومـــی به‌طورکلی باید وابســـته به خلق حوزه‌ای ملی از نمایندگی باشـــد.»[۱۰] انتقاد مک‌کانل از پلورالیســـم (کثرت‌گرایی جماعت‌محور) مشکل اصلی تئوری‌های جامعه

مدنی را برجسته کرد: آنها نتوانستند درک کنند که «خوداختیاری روش حفظ قدرت مستقر است.»[11]

بیست سال پس از انتشار *قدرت خصوصی و دموکراسی آمریکایی* آزمون سنت‌شکن جِین منزبریج (Jane Mansbridge)، از جلسه عمومی شهرکی در نیوانگلند و یک محیط کار مطابق با ایده‌های مساوات‌گرا، نظرات مک‌کانل درباره ظرفیت دموکراتیک در سازمان‌های محلی را تقویت کرد. خانم منزبریج در آن آزمون دریافت که ساختار ملاقات‌های چهره‌به‌چهره، که این‌قدر توکوویل را تحت تاثیر قرار داده بود و در تئوری‌های معاصر نیز بسیارمهم شمرده می‌شود، زمانی به‌خوبی کار می‌کند که میزان منافع عمومی برای همه روشن باشد. اما همه اینها به تصمیم‌گیری دموکراتیک سیستم نمایندگی برمی‌گردد. دموکراسی‌های "اتحادی" اغلب اوقات همراه با برابری اقتصادی است و به همین دلیل منجر به تصمیم‌گیری همراه با وفاق و احترام به نظرهمگان می‌شود و اثرات اختلاف نظرها و درگیری‌ها را به حداقل می‌رساند. ازطرف دیگر، سیستم‌های "افتراقی" حول شکاف‌ها سازماندهی شده است و بر این تصور از دموکراسی پایه دارد که دموکراسی را مدیریت اهداف رقیب می‌شمارد، نه اینکه به دنبال منافع عموم باشد. اگر سیستم‌های اتحادی با فرض دستیابی به خیر عمومی حرکت می‌کنند، سیستم‌های افتراقی به سمت به رسمیت شناختن مناقشات برای رسیدن به حاکمیت اکثریت حرکت می‌کنند.

نظم‌های دموکراتیک عناصر رویکردهای اتحاد و افتراق را به هم گره می‌زنند، اما منزبریج متوجه شد که این کار در زمانی که انجمن‌های داوطلبانه جامعه مدنی بخواهند به اجماع برسند، ساده نخواهد بود. در حقیقت، بررسی‌های او درباره گردهمایی شهری در نیوانگلند نشان داد «شیوه‌های سیستم اتحادی گاه اختلافات واقعی درباره منافع را، به ضرر شهروندانی که در موضع ضعف قرار دارند، پنهان می‌کند.»[12] عدم توافق عمومی می‌تواند روابط اجتماعی مرسوم را پس از پایان گردهمایی‌ها (میان اهالی شهر) مختل کند و این انگیزه نیرومندی ایجاد کرد تا پیش از برگزاری گردهمایی به‌طور غیررسمی مباحث را تنظیم و توافق کنند تا از رنجش افراد پرهیز شود. کسانی که روشن بود دارای دیدگاه‌های تندی نیستند و یا منافع مستقیمی درباره مسائل مطروحه ندارند، اغلب اوقات، از جریان اطلاعات کنار گذاشته می‌شدند و زمانی که مسائل مورد بحث قرار می‌گرفت و به رای گذاشته می‌شد، آشکارا در موضع ضعیفی قرار می‌گرفتند.[13] پس این مطلب مطلقا صحت

نداشت که هر کسی وارد جلسه مشورتی شهر می‌شد با دیگران برابر بود و مذاکرات بدون دخالت منابع ذی‌نفع خارجی برگزارمی‌شد. گروهی از افراد بانفوذ، که همدیگر را می‌شـــناختند، نفوذ زیادی در طرح مســـائل و در دســـتور کار قرار دادن آنها و در مباحثات بعد از آن داشـــتند. با همه تحســـینی که توکوویل از گردهمایی شـــهری می‌کرد، منزبریج آن را ناکام می‌شـــمرد، دقیقا به‌خاطر همان خصلتی که بســـیاری از تئوریسین‌های جامعه مدنی بهترین خصلت دموکراتیک آن می‌دانستند: محلی‌گرایی آن.

> در این گردهمایی شـــهری، مانند بســـیاری از دموکراســـی‌های چهره‌به‌چهره، ترس افـــراد از این بود که خـــود را مضحکه دیگران کنند و کنترل خود را در انتقاد کردن از دســـت بدهنـــد و درنتیجه دشمن‌تراشـــی کنند و در حل‌وفصـــل اختلافات تنش پدید آورند. نتیجه ترتیبات غیررســـمی بـــرای متوقف کردن منازعات، هم محافظت از فرایند بود و هم سلطه‌ســـاز. برای حفظ جو توافق، مشـــارکت‌کنندگانِ قدرتمندتر اطلاعات را در اختیار بقیه نمی‌گذاشـــتند و فشـــارهای خفیفـــی وارد می‌کردند که نهایتا به ضرر کم‌قدرت‌ها بود. این دست خودکامگی‌ها معمولا عمدی نبود و با آنکه عموما به ضرر کم‌قدرت‌ها عمل می‌کرد، همیشـــه خودکامگی یک گروه تثبیت‌شده علیه گروه دیگر (و رقیب) بود.... مشـــارکت در دموکراسی‌های چهره‌به‌چهره به‌طور خودکار درمان‌کننده نیســـت: می‌تواند ســـبب شود که مشـــارکت‌کنندگان احساس حقارت کنند؛ بترسند و حتی احساس ضعف بیشتری از قبل بکنند. شوخی کردن، غیررسمی بودن، از شرمساری در حضور جمع جلوگیری می‌کند و کم‌اهمیت نشان دادن مســـائل تنش‌زا کمک می‌کند که ترس افراد کاهش یابد، اما زمانی که لحنی عاطفی اتخاذ شود و دموکراسی مثل دوستی تلقی شود، این تمهیدات تسکین‌دهنده بی‌قدرت‌ها را بیشتر منزوی می‌کند.[۱۴]

تمایـــل به جلوگیری از درگیریِ مســـتقیم تنها علتی نبود کـــه برای پرداختن به همه نظرات مشکل ایجاد می‌کرد؛ منزبریج پی برد تصوری ریشه‌داری وجود دارد که: ســـاکنان باسابقه محل و ثروتمندان بهترمی‌توانند منافع باهمستان را تشخیص دهند و سازماندهی کنند. این مشارکت‌کنندگان که عمدتا مرد بودند، کسانی بودند که در جلسات شـــرکت می‌کردند؛ در جمع، سخنگویان بهتری بودند؛ پول بیشتر و مشاغل بهتری داشـــتند. نظر آن‌ها مباحثات و تصمیم‌های نهایی را شکل می‌داد، تصمیماتی کـــه یا با اســـتفاده از توافق همگانـــی بود و یا رقابتی و براســـاس رای اکثریت حاصل

می‌شـــد. خلاصه آنکه بهترین ویژگی درباره گردهمایی‌های شـــهری که توکوویل آن را تحســـین می‌کرد، یعنی هنجارهای محلی و غیررســـمی و اجماعی، اغلب برخلاف انتظـــار او ارائه‌کننده بهترین ســـنت جمهوری‌خواهی آمریکا نیســـتند. اما هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که در این گردهمایی‌ها، بده‌بســـتان‌های مهمی اتفاق می‌افتد، به عنوان مثال، مردم درباره اینکه مثلا دســـتگاه آتش‌نشـــانی بیشتر نیاز دارند و یا معلم جدید برای مدرســـه ابتدایی، بحث می‌کنند. اما مشـــکلاتی که منزبریج به آنها اشاره دارد ریشـــه در طبیعت جوامع کوچک و ســـازمان‌های محلـــی دارد که نقش مهمی درتئوری‌های جامعه مدنی بازی می‌کنند.[۱۵] دموکراسی‌ها، حتی اگر بیشترین انسجام را به وجود بیاورند و تعهد نســـبت به منافع عموم را بالا ببرند، باز هم نمی‌توانند از همه به‌نحوی یکسان حمایت کنند و در شرایطی که تضاد منافع پیش می‌آید، توزیع قدرت را تسهیل کنند. تظاهر می‌کنند که منافع با یکدیگر همخوانی دارد، حال آنکه صرفا اوضاع را "بدتر" نمی‌کنند. گزارش تحقیق او اشـــاره می‌کند که «شـــواهد به دو جهت مختلف اشـــاره دارند. به نظر این‌طور می‌رســـد که ظواهر قدرت در واحدهای کوچک به‌طور یکســـان بین ثروتمندان و فقرا توزیع شده است و قاعدتا باید از منافع فقرا به اندازه ثروتمندان حمایت شـــود، اما تحلیل‌ها نشان می‌دهد که از منافع طبقه فقیر در واحدهای بزرگ بهتر حمایت می‌شود. من فقط می‌توانم نتیجه بگیرم که اگر کسی بخواهد ازموضعی مخالف قضاوت کند، این ادعا که از منافع افراد در واحدهای کوچک بیشتر از بزرگ حمایت می‌شود، ثابت نشده است.»[۱۶]

ممکن است در ذات منطق محلی‌گرایی و باهمستان چیزی نهفته باشد که هویتی مشترک از جامعه مدنی سرزنده و دموکراسی ارائه دهد. بحثی نیست که انجمن‌های میانجی، گروه‌ها و جنبش‌ها، با مهار خودســـری و قدرت غیرمسئول دولتی، اغلب به دموکراســـی خدمت می‌کنند. اما جامعه مدنی می‌تواند به همان سادگی که از آزادی حمایـــت می‌کنـــد از اقتدارگرایی هم حمایت کند. مک‌کانل، در انتقادات ســـاختاری خود، و منزبریج، در تحلیل‌هایش از مشـــارکت سیاســـی، قویا معتقد بودند که جامعه مدنی نمی‌تواند کشـــش برای منافع شخصی را تضعیف کند، همان‌طور که نمی‌تواند بـــر نابرابـــری حاصل از تعقیب منافع شـــخصی غلبـــه کند. انجمن‌هـــای داوطلبانه و ســـاختارهای چهره‌به‌چهره می‌توانند در زندگی شـــهروندان، حتـــی در جوامع بزرگ مدرن و تقسیم‌شـــده (براســـاس شـــکاف های اجتماعی) مهم باشـــند؛ اما پتانســـیل دموکراتیک آنها بســـتگی بـــه مولفه‌های مختلف داخلی و خارجـــی دارد که در خود

جامعه مدنی وجود ندارد. معنی ندارد که این مسائل را با الفاظ اخلاقی مفهوم‌سازی کنیم. مک‌کانل و منزبریج نشان دادند که چگونه جامعه مدنی تمایل به تقویت همان توزیع قدرتی دارد که پیشتر موجود بوده است. جامعه مدنی می‌تواند اثرات قدرت مرکزی را تخفیف دهد، اما روشن نیست که بتواند بر اثرات ساختار نابرابری اقتصادی غلبه کند؛ در بهترین حالت، انجمن‌های میانجی جامعه مدنی ضعیف‌تر از آن اند که بتوانند به‌طورجدی اثرات نابرابری را به چالش بگیرند و در بدترین حالت، نقش فعالانه‌ای در تحکیم نابرابری‌ها بازی می‌کنند.

هیچ‌کدام از این نظرات برای کم بها دادن به اهمیت جامعه مدنی نیست. مونتسکیو، توکوویل، طرفداران پلورالیسم، و دیگران به‌درستی یادآوری کرده بودند که به ساختارهای غیرسیاسی و سازمان‌هایی توجه داشته باشیم که افراد را به زندگی عموم پیوند می‌دهند. اما خوب است تا حدودی احتیاط را رعایت کرد، مخصوصا به‌خاطر اینکه نیروهای مهارنشده بازار تهدیدی برای دموکراسی سیاسی و جامعه مدنی در زندگی معاصر شده‌اند. هشدارهای مک‌کانل و منزبریج، در مورد اینکه انجمن‌های میانجی نمی‌توانند به‌طور خودبه‌خودی به‌عنوان قلمرو دموکراتیک تئوریزه شوند، باید ما را نسبت به خطر تحلیل‌های سطحی و فرضیه‌های آسانگیر هشیار کند — و آن‌ها تنها کسانی هم نبوده‌اند که در این زمینه هشدار داده‌اند. سیدنی وربا، کی شولزمن (Kay Schlozman) و هنری برادی (Henry Brady) با استفاده از تخیلی خلاق به تحقیق و بررسی پرداختند و تا حدود زیادی روشن کردند که چگونه جامعه مدنی در دوران افزایش نابرابری‌های اقتصادی بر مشارکت سیاسی اثر می‌گذارد.

مدل داوطلب‌پروری جماعت‌محور در کتاب *صدا و برابری* (نوشته سه محقق یادشده) با گزاره‌ای آشنا شروع می‌شود: انگیزه و ظرفیت برای مشارکت در امورعمومی ریشه در «نهادهای غیرسیاسی دارد که افراد در طول زندگی خود با آنها همکاری کرده‌اند.»[۱۷] شهروندان فرصت‌های سیاسی به دست می‌آورند؛ جهت‌گیری‌های عموم را توسعه می‌دهند و در مدارس، خانواده‌ها، مشاغل، انجمن‌های داوطلبانه و کلیساهای جامعه مدنی به کار سیاسی می‌پردازند. اما این فعالیت‌ها برابری را تضمین نمی‌کند، برای اینکه تفاوت در دسترسی به منابع به‌شدت بر وضعیت مشارکت اثر می‌گذارد؛ اطلاعات مربوط به ارتباط با مقامات سیاسی را تحریف می‌کند؛ سیاست عمومی را مخدوش می‌سازد؛ و تلاش‌های افراد و گروه‌ها برای دفاع از منافع خود را تضعیف می‌کند.[۱۸]

مشـــارکت سیاســـی درآمریکا برای مدتی طولانی جانبدار طبقه بالا بوده اســـت.[۱۹] از رای دادن گرفته تا نوشـــتن نامه، پیوستن به ســـازمان‌های سیاسی، پرداخت پول، رفتن به تظاهرات، همه این فعالیت‌ها بالاترین ســـطح نابرابری را در مقایســـه با دیگر فعالیت‌هـــای عمومی دارند. یکـــی از متغیرهایی که *صدا و برابـــری* ارائه می‌کند این اســـت: تمام نیروهای اساســـی‌ای که تفاوت‌ها در مشارکت سیاســـی را رقم می‌زنند برآمده از نابرابری درآمدها هستند. از نظر وربا، جامعه مدنی حوزه نابرابری اقتصادی و امتیـــازات اســـت. روابط طبقاتی کاملا در آن رســـوخ دارد و نابرابـــری توزیع منابع سیاســـی نتیجه عملکرد زندگی اقتصادی اســـت. «فعالیت سیاسی به‌نحو محکمی در ســـاختار اجتماعی آمریکا مســـتقر شـــده و همین ســـاختار اجتماعی نیز منبع اصلی نابرابری درفعالیت‌هاســـت.»[۲۰] تعـــداد کمی ازنهادها آن‌قدر قوی هســـتند که بتوانند اثـــرات نابرابری درآمدها را خنثی ســـازند، نابرابری‌هایی که خودِ جامعه مدنی آنها را تقویت و چندبرابر کرده اســـت.[۲۱] باعث تعجب نیســـت اگر در تئوری‌هایی که به‌طور کلی نتوانســـته‌اند اثرات زندگی اقتصادی را به‌نحو مناســـبی مطرح کنند، این مسئله غایب باشـــد. اما باید توجه داشـــت که این تنها به متفکران معاصر منحصر نیست که نتوانســـته‌اند تاثیر طبقه را بر جامعه مدنی توضیح دهند. آن‌ها عمیقا متاثر از ضعف آشنا، گسترده و توانسوز این عارضه آمریکایی بوده‌اند:

> مبارزه سیاسی در آمریکا، در مقایسه با سایر دموکراسی‌ها، به‌طور سنتی کمتر آلوده به خطابه‌های طبقاتی بوده است. در سال‌های اخیر، رجوع به طبقه در گفت‌وگوهای سیاســـی به کمترین ســـطح خود از زمان "نیو دیل" (New Deal) رســـیده اســـت، شـــرایطی که می‌توانیم بر مبنای قیاس به عواملی در یک یا دو دهه گذشـــته نسبت دهیـــم: موفقیت حزب جمهوری‌خـــواه در معرفی کردن خود به‌عنـــوان حزب عامه مـــردم؛ کاهش عضویت و قدرت اتحادیه‌هـــای کارگری؛ تاکید بر چندفرهنگی، افول تحلیل‌های اجتماعی مارکسیســـتی به‌عنوان ابزار فکری؛ و تغییر ســـاختار اشـــتغال همراه با کاهش استخدام در بخش تولید. بنابراین، استدلال ما در این کتاب روشن می‌کند که علی‌رغم رجوع نکردن به طبقه در گفتمان سیاسی، وقتی پای مشارکت سیاسی در میان می‌آید، طبقه عمیقا در سیاست آمریکا مطرح است.[۲۲]

با وجود بی‌خبری عمدی و ســـاده‌لوحی همراه با حســـن نیت، تغییر در راه اســـت. نابرابری اقتصادی چنان خود را نشـــان داده که جهت‌گیری‌های جدیدی در تحلیل‌ها را امکان‌پذیرساخته اســـت. اما نیاز به شکستن راست‌کیشی نئوتوکوویلی دارد. سارا

ریمر (Sara Rimer) در سلسله مطالبی فوق‌العاده در *نیویورک تایمز* تحقیق کرد چگونه "کوچک‌سازی" درآمریکا زندگی در جامعه را جراحی کرده و مشارکت را درمناطق غرب میانه آمریکا کاهش داده و آب به آسیاب ایدئولوژی محافظه‌کاران ریخته است.[۲۳] شهرهایی مانند دیتون (Dayton) در ایالت اوهایو در گذشته مرکز شرکت‌های باثبات صنعتی بودند که هزاران شغل امن برای یقه‌آبی‌ها (کارگران) فراهم کرده بود و زندگی اجتماعی غنی آن‌ها با تحسین برخی از تئوریسین‌های نوستالوژیک جامعه مدنی روبرو شده بود. اما «دوران تولید و امنیت شغلی» جایش را داده بود به «خدمات و تکنولوژی، اخراج وعدم امنیت شغلی». اثر این تغییرات بر جامعه مدنی عمیق بود. «به نظر می‌رسد همه چیز در حال تغییر است: نه‌تنها شغل و زندگی هزاران تن از مردم، بلکه شرکت‌های بزرگ، بانک‌ها، مدارس، نهادهای مذهبی و فرهنگی، رابطه قدیمی بین سیاست و قدرت و مخصوصا انتظار مردم از امنیت، ثبات و زندگی مشترک مدنی.»[۲۴] به نظر می‌رسد کار به اندازه کافی برای همه وجود دارد، ولی عوض شدن دولت باثبات و مشاغل تولیدی اتحادیه‌ای با مشاغل غیراتحادیه‌ای و کارهای خدماتی و فروشندگی با دستمزد پایین اثری ویرانگر بر جامعه مدنی داشته است؛ به همین ترتیب، موج ادغام‌سازی و تمرکزگرایی که اقتصاد کشور را کاملا تغییر داده است.

> کارگران را ممکن است بشود عوض کرد، اما به‌جای داوطلبان کسی را نمی‌شود گذاشت. زمانی که ونی روسو (Vennie Russo) کارش را در ان.سی.آر از دست داد، احساس کرد که حق انتخاب کمی دارد. او شغل جدیدی در لوییزویل (Louisville) پیدا کرد و این باعث شد هشتادوپنج پسر پیشاهنگ در گروه ۵۳۰ (Pack۵۳۰) سرپرست خود را از دست بدهند؛ داوطلب دیگری باید جای او می آمد. چون تعداد زیادی از زنان کار می‌کنند، پیدا کردن کسی که به مدارس و کتابخانه‌ها به صورت داوطلب کمک کند مشکل است. کلیساها و سازمان‌های خدماتی اعضای داوطلب خود را از دست داده‌اند. مردم می‌گویند نمی‌توانند محل کار خود را برای شرکت در جلسات حتی برای یک ساعت ترک کنند. در شهری با سنت طولانی اعانات اجتماعی، یونایتد وی (United Way)، که هدفش جمع آوری ۲۰میلیون دلار اعانه در سال بود، برای دو سال متوالی بیش از یک‌میلیون دلار نتوانست جمع کند.[۲۵]

ریمر متوجه شد «در دیتون، تعداد زیادی از مردم خسته و ناامیدند و یا سرشان زیادی شلوغ است که بتوانند با هم تماس داشته باشند. کتلین استوارت (Kathleen

Stewart) می‌گوید دیگر مردم وقت ندارند که با همدیگر شام بخورند؛ هرجا می‌روی مادرانی را می‌بینی که کار می‌کنند، که البته قبلا خانه‌دار بودند، مردم دو شغل دارند که البته قبلا یکی داشتند؛ دانش‌آموزان دبیرستانی کار می‌گیرند تا به خانواده کمک کننـــد و خود را برای آینده آماده کنند.»[۲۶] شـــاید «ازهم پاشـــیدگی مدنی-جماعتی درآمریکا» به‌سبب تغییرات در "ماهیت کار" صورت می‌گیرد تا اینکه عادت تلویزیون دیدن و یا فردگرایی آمریکایی‌ها باعث آن باشد.

این مشکلات علاوه بر کار باید به بیکاری هم مربوط باشد. ویلیام جولیوس ویلسون (W. J. Wilson) جامعه‌شـــناس اســـت و ســـال‌ها درباره اثرات کاهـــش فعالیت‌های صنعتـــی و انزوای اقلیت‌ها در ســـاختار اجتماعی مناطق شـــهری به تحقیق پرداخته اســـت. او در گزارش تحقیق خود می‌آورد: وقتی مشـــاغل ناپدید می‌شـــوند، زندگی مدنی جماعت هم ناپدید می‌شـــود.[۲۷] شـــهرها زمانی مراکز تولیـــدات صنعتی بودند، شغل‌های باثبات یقه‌آبی‌ها، ســـازمان‌های کلیسا، لیگ‌های کوچک، انجمن‌ها و سایر نهادهای جامعه سرزنده مدنی را تحکیم می‌کرد. اما سه دهه اقتصاد بحرانی و بیکاریِ فاجعه‌بار واقعیت کاملا جدیدی از مناطق شهری خلق کرد. «محله‌ای که فقیر است، اما کار دارد، با محله‌ای که فقیر اســـت اما بیکار متفاوت اســـت. بسیاری از مشکلات شهرها ـ از قبیل جرم و جنایت، و خانواده‌های ازهم‌پاشیده ـ اساسا نتیجه نبودن کار است.» داشتن جامعه مدنی در چنین شرایطی امکان‌پذیر نیست، برای اینکه زندگی اجتماعیِ قابل اتکا بســـتگی به عادات و انضبـــاط و برنامه‌ای دارد که از رابطه متقابل و ســـازنده با دنیای خارج حاصل می‌شـــود. «محله‌هایی که تعداد زیادی بیکار دارند، به احتمال زیاد، سطح پایینی از مشارکت اجتماعی نیز دارند؛ این دو دوشادوش هم حرکت می‌کنند. میزان بالای بیکاری مشـــکلات دیگـــری را نیز به وجود می‌آورد که ســـازمان اجتماعی را تضعیف می‌کنند. این مشکلات شامل جنایت، خشونت باندهای تبهکار، قاچاق مواد مخدر، و فروپاشی خانواده‌ها می‌شود. با تضعیف کنترل‌ها (یی که ســـازمان اجتماعی اعمال می‌کند) فرایندهای اجتماعی که تنظیم‌کننده رفتار جامعه است نیز تغییر می‌کند.»[۲۸] یافته‌های ویلسون پیامدهای شومی را که در نتیجه‌گیری کتاب *صدا و برابری* به آنها اشـــاره شـــده اســـت تایید نمود و به ما اهمیت مســـائل اقتصادی را در ارزیابی نقش جامعه مدنی در سیاست‌های دموکراتیک یاد آوری کرد:

در ابتدا، ما اشـــاره کردیم مشارکت معنی‌دار دموکراتیک نیاز به این دارد که صدای شـــهروندان در امور سیاســـی، مشخص، رســـا و با یکدیگر برابر باشد: مشخص، برای

اینکه مقامات رسمی بدانند شهروندان چه می‌خواهند و چه نیازی دارند؛ رسا، برای اینکه مقامات انگیزه‌ای برای گوش کردن داشــته باشند؛ و برابر، برای اینکه پاسخی یکســان به منافع همه افراد داده شــود که ایده‌آل دموکراســی است. تحلیل‌های ما درباره فعالیت‌های داوطلبانه در سیاست آمریکا نشان می‌دهد که صدای شهروندان اغلب مشخص، برخی اوقات رسا ولی به‌ندرت برابر است.[۲۹]

اثراتی که نابرابری اقتصادی بر جامعه مدنی می‌گذارد پیامدهای مهمی به‌خصوص در ایــالات متحده دارد. تاریخ معاصر ما نشــان می‌دهد که نابرابری مادی گســترش یافته و انتقال ثروت از فقرا به ثروتمندان در طول تاریخ بی‌ســابقه بوده است. در این کشور، یک درصد بالای جامعه دوسوم افزایش ثروت‌های اخیر را در اختیار گرفته‌اند و نزدیک به نیمی از خانواده‌ها درآمدشــان کمتر از ســال ۱۹۷۳ اســت. مطمئنا این دو پدیــده به هم مربوط انــد و مطمئنا این دو به توضیح نقــش نابرابری در توانایی ســازماندهی کمک می‌کنند که نتیجه‌اش نابرابری در قدرت سیاسی است. مشکل نه تازه است و نه به‌ســادگی رفع می‌شود. نابرابری اجتماعی به سطحی تاریخی رسیده اســت و این مسئله مخصوصا آزمون مجدد فرضیه‌های مربوط به جامعه مدنی را، که راهنمای تفکر معاصراســت، اهمیت می‌بخشــد. جهت‌گیری توکوویل به سمت حوزه انجمن‌های داوطلبانه، که خودش ســازمانده خود و سیاستگذار و محدودکننده خود باشــد، سبب شد توجهی به انشعابات سیاسی ناشی از توسعه اقتصادی نداشته باشد. امــا آمریکای معاصر تفــاوت زیادی با جامعه‌ای دارد که او یک قرن و نیم پیش دیده بود و تئوری جامعه مدنی به چیزی نیاز دارد فراتر از مرثیه‌خوانی برای منش‌های بد، نوستالژیای جماعت‌های ازدست‌رفته و ایمان به دیدگاهی درباره همکاری که تاریخی شده اســت. دموکراســی مطمئنا نیاز به جامعه مدنی ســرزنده دارد، تا فعالیت‌های داوطلبانه محلی را تشــویق و حکومت را وادار به پاســخگویی کند. اما همزمان نیاز بــه نظارت عموم بر بــازار هم دارد، و این ایجاب می‌کند کــه کنش عمومی پایدار و فعالیت دولت پرانرژی باشــد و تفکر سیاسی فراگیری داشــته باشد. با همه اهمیتی کــه انجمن‌های داوطلبانه دارند، کم طعنه‌آمیز نیســت که تئوری‌های جامعه مدنی در جایی (چون آمریکا) هژمونیک شــده اســت که نابرابرترین جامعه صنعتی جهان است.[۳۰]

تصادفی هم نیســت که نابرابری پرشتاب امروز دوشادوش تکاثر و تمرکز بی‌سابقه قــدرت اقتصــادی و ثــروت خصوصی حرکت می‌کنــد. «از زمانی کــه موج تصاحب

واحدهـای صنعتی از قبیل نفت، فـولاد و اتومبیل در آغاز قرن بیسـتم به راه افتاد تا کنون شـرکت‌های آمریکایی این‌قدر با اسـتفاده از ادغام وسـیع فعالیت‌های خود تغییر شـکل نداده‌اند.» *نیویورک تایمز* اخیرا گزارش داد که «تنها در سـال گذشته، پول ردوبدل‌شـده بـرای ادغام شـرکت‌های آمریکایی یک‌تریلیون دلار بوده اسـت، رقمی که در تاریخ کسب‌وکار بی‌سابقه است.»[۳۱] مراکز پرشمار قدرت‌های (اقتصادی) یکپارچه‌شـده طبعا نمی‌تواننـد در تاثیرگذاری تعیین‌کننده بـر فعالیت‌های محلی ناکام باشـند، اما رویکردهای اخلاق‌پرسـتانه به مسـئله، دیدن رابطه بین روندهای اقتصادی و زندگی روزانه را مشـکل می‌کند. "اقتصاد" قلمروی مثل دیگر قلمروهای انجمنـی،ماننـد گروه‌هایی که با هـم کتاب می‌خوانند یا لیـگ بولینگ یا بلوکی از انجمن‌ها، نیسـت. اقتصاد مجموعه‌ای از روابط اجتماعی فوق‌العاده نیرومند است که ضرورت‌هایش درحوزه وسـیعی اززندگی عمومی و خصوصـی نفوذ می‌کند و آنها را سـازمان می‌دهد؛ هیچ سـازمانی از قبیل انجمن‌های اولیا و مربیان، گروه‌های کُر و گروه‌های دختران پیشـاهنگ نمی‌تواند در برابـرش مقاومت کند. دیگر امکان ندارد بتـوان جامعه مدنی را به‌عنوان حوزه‌ای از فعالیـت دموکراتیک تئوریزه کرد و آن را نیـروی متوازن‌کننده دربرابر قدرت اجبار دولت دانسـت بدون اینکه به این مسـئله توجه شود که چگونه ساختار ناعادلانه سرمایه‌داری زندگی روزمره را شکل می‌دهد.

اجبار، انحصار (طرد دیگران) و نابرابری می‌توانند همان‌قدر تشـکیل‌دهنده جامعه مدنی باشـند که تصمیم‌گیری برای خویشـتن، فراگیری (پذیرش دیگران) و آزادی. هیچ چیزی بر سنگ نوشته نشده (که غیرقابل تغییر باشد) و هیچ چیزی بر پیشانی تعریفش "حقیقت" نوشـته نشـده اسـت؛ جامعه مدنی نیرومند می‌تواند در خدمت همه‌گونه اهداف باشد و حضور و غیاب لیگ بولینگ به‌خودی‌خود هیچ چیزی را ثابت نمی‌کند. "سـازمان نجات‌یافتگان از سرطان ریه" مانند "انسـتیتوی توتون آمریکا" (قدرتمند) نیست؛ "شورای شهروندان سفیدپوست" با "کمیته هماهنگی بی‌خشونت دانشـجویان" (ماهیتا) فـرق دارد؛ و به لحاظ تئوریک و یا سیاسـی معنی ندارد که "ائتلاف مسـیحی" با "اتحادیه آزادی‌های مدنی" یکجا جمع شوند. تفاوت‌های کیفی گروه‌ها باید منظورشود و گزینه‌های سیاسی آنها باید در نظر گرفته شود.

چیزی بیش از محدودیت‌های تفکر مثبت در اینجا نقش دارد. ارسطو درباره تلاش افلاطون برای تحمیل "یک" خیر مشـترک به نظم‌های اجتماعی "متفاوت" هشـدار می‌داد که چنین کاری یکسان‌سازی خفقان‌آوری را موجب می‌شود که خود می‌تواند

امکان زندگی مشــترک (عمومی) را از بین ببرد. خوب اســت به این توصیه باستانی توجه شــود. تمایل به اخلاقی کردن مشــکلات اجتماعی بــه قدمت اصطلاح "عادت قلبی" در آمریکا و سنت‌های ازلی جمهوری‌خواهی جماعتی است که رابرت بلا به آن توجه دارد؛ اما چندان کارآمد نخواهد بود اگر ســعی شود افول مدنیت جماعت‌محور و نزول مشــارکت سیاسی به اخلاق نسبت داده شود. امری عمیقا اقتدارگرا در پیوند بیــن گفتمان زوال اخلاقی و بینش متکی بر فضایل جامعه مدنی وجود دارد، به این معنی که شــهروندان را از دارندگان "حقوق" به دارنــدگان "تکلیف" تغییر می‌دهد. (در ایــن پیوند،) مطمئنا خانواده‌های پرمشــغله (و بی‌فراغت) همان‌قدر اهمیت پیدا می‌کنند که افرادی که زیادی تلویزیون تماشــا می‌کنند و در امور جماعتی شــرکت ندارند.[۳۲] مطمئنا جنبش‌های جســور کارگری، که هــر از چندگاه مزاحمت‌هایی هم ایجــاد می‌کنند، در نیــرودادن به جامعه مدنی بیش از ســرزنش‌کنندگان اخلاقی و روضه‌خوانــان دربــاره عادات بد مردم فقیــر نقش دارند. ترویج "هدف مشــترک" با اســتفاده از گفتمان ارزش‌ها تنها می‌تواند این مفهوم اشــتباه را تقویت کند که زوال اجتماعی در درجه اول و پیش از هر چیز نتیجه مشــکل اخلاقی اســت و راه حل آن "فرهنگ مدنی-جماعتی با جهت‌گیری درست" است.

در نهایت، احیای جامعه مدنی نیازمند وســعت فکر و عملی است که تنها سیاست و جهت‌گیری به ســمت دولت می‌تواند آن را فراهم کند. در بیانی سرراست، واقعیت این نیســت که قدرت اهداف عمومی به خاطر هماهنگی با تجربه شــخصی، محلی و ملموس باشــد. اصول مجرد و ایده‌آل‌های فراگیر سیاسی، همواره، به‌حرکت درآورنده مهم‌ترین جنبش‌های تاریخ برای دســتیابی به عدالت، برابری و دموکراســی بوده‌اند. اینها هنوز هم مهم اند و در دوره‌ای که این عناصر گران‌بها را کمتر می‌توان در زندگی عموم یافت، حتی اهمیت بیشتری دارند. این نیازمند آمادگی برای درک آن است که کلیت اجتماعی که جامعه مدنی را شــکل می‌دهد قلمروی از نابرابری و منازعه است - و اینکه ممکن اســت احیای جامعه مدنی نیازمند بالا بردن ســطح مبارزه سیاسی درخصوص سیاست‌گذاری‌های دولت باشد تا منش نیک و "گفتار متمدنانه".

نشــانه‌های امیدوارکننده‌ای وجود دارد که این درس مهم فراموش نشــده است و شایسته ذکر است که بیشتر این نشانه‌ها از خارج از ایالات متحده آمده‌اند. سیستم آموزشــی فرانســه متکی بر مالیات ملی واحدی است که در پاریس وضع شده و اخذ می‌شــود. تامین مالی و اســتانداردهای برنامه تحصیلی در سراســر کشور یکسان به

اجرا گذاشــته می‌شود و وابستگی عمیق مردم فرانسه به سیستم انقلابی و همگانی و مســاوات‌طلب زمانی خود را نشان داد که صدها هزار نفر از شهروندان در واکنش به حملاتی که به سیســتم می‌شــد، به خیابان‌ها ریختند. تامین مالی سیستم آموزشی آمریکا برخلاف فرانسه متکی بر مالیات املاک است و براساس همان محلی‌گرایی‌ای بنا شده است که توکوویل آن را تحسین می‌کرد؛ بنابراین، تضمین کیفیت تحصیلی فرزندان مســتقیما به ارزش خانه‌های والدین‌شان بستگی دارد. نابرابری وحشتناکی که حاصل می‌شــود نشاط جامعه را می‌گیرد؛ دموکراسی را تضعیف می‌کند؛ و جامعه مدنی را بی‌معنا می‌سازد.[۳۳]

توکوویل فکر می‌کرد فرانســویان می‌توانند چیزهای مهمی درباره دموکراســی از آمریکاییان فرا بگیرند. اکنون تاریخ یک دور کامل زده است. موفقیت‌های آنی بحران تئوریک ایجاد کرده و فروپاشــی کمونیسم بازبینی فرضیه‌ها را ضروری ساخته است. یکی از برجسته‌ترین مدافعان جامعه مدنی، جرج سوروس (George Soros)، وقت و پول زیادی را صرف حمایت از جامعه مدنی در مقابل قدرت متمرکز دولت کرده، اما اکنون نگران است. او، در مطلبی در ماهنامه *آتلانتیک* (*Atlantic Monthly*)، هراس خود از بازار کنترل‌نشده را ابراز می‌کند؛ بازاری که چنان عمیق در زندگی اجتماعی رسوخ کرده است که «تعمیق بی‌قیدوبند اقتصاد آزاد سرمایه‌داری و اشاعه ارزش‌های بــازار در تمام حوزه‌های زندگی دارد جامعه باز و دموکراتیک ما را به خطر می‌اندازد. من معتقدم دشمن اصلی جامعه باز دیگر کمونیسم نیست، بلکه تهدید کاپیتالیستی است.»[۳۴] سوروس آدمی است که می‌داند از چه دارد حرف می‌زند. تعمیق نابرابری و تمرکز عظیم قدرتِ خصوصی مهم‌ترین خطر برای دموکراســی و جامعه مدنی است. فارغ از اینکه چه ادعاهایی درباره منطق اســتقلال قلمروهای مختلف شــده باشــد، سیاســت و اقتصاد و امور اجتماعی امروز همان قدر به هم پیوســته اند که همیشــه بوده‌اند. گسترش دموکراسی به اقتصاد، حکومت و جامعه مدنی چالش اصلی زندگی معاصر اســت. مانند همیشه، این مسئله نیاز به فعالیت سیاسی همه‌جانبه و نظریه‌ای دارد کــه از توزیع مجدد ثروت شــروع کنــد. پس از همه آنچه گفته و انجام شــده، فرانســه چیزهایی دارد که می‌تواند به آمریکا بیاموزد. زمان آن است که این درس‌ها فراگرفته شوند.

یادداشت‌های فصل ۹:

۱. علاوه بر منابعی که در فصل‌های قبلی یاد شد، بنگرید به:

Benjamin Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World* (New York: Ballantine Books, 1996); Jean Bethke Elshtain, *Democracy on Trial* (New York: Basic Books, 1995); Francis Fukuyama, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity* (New York: Free Press, 1995); Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals* (New York: Penguin, 1994); and Adam Seligman, *The Idea of Civil Society* (New York: Free Press, 1992) and *The Problem of Trust* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

2. Colin L. Powell, "Recreating the Civil Society ʻOne Child at a Time," *Brookings Review* 15, no. 4 (Fall 1997): 2, 3.

۳. بنگرید به:

Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time* (Boston: Beacon Press, 1957).

4. Grant McConnell, *Private Power and American Democracy* (New York: Knopf, 1966), 6.

۵. بنگرید به:

Grant McConnell, "The Spirit of Private Government," *American Political Science Review* 52, no. 3 (September 1958): 754–70.

6. McConnell, *Private Power and American Democracy*, 107.
7. Ibid., 154.
8. Ibid., 349.
9. Ibid.
10. Ibid., 8.
11. Ibid., 294.
12. Jane Mansbridge, *Beyond Adversary Democracy* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), 35.
13. Ibid., 68–70.
14. Ibid., 70–71.
15. Ibid., 118.
16. Ibid., 280–1.
17. Sidney Verba, Kay Lehman Schlozman, and Henry E. Brady, *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 3.
18. Ibid., 10–2.
19. Ibid., 11.
20. Ibid., 512.
21. Ibid., 521–2.
22. Ibid., 532–3.
23. Sara Rimer, "The Fraying of Community," in *The Downsizing of America* (New York: Times Books, 1997), 111–38.
24. Ibid., 113.
25. Ibid.

26. Ibid., 127.

27. William Julius Wilson, "When Work Disappears," *New York Times Magazine*, August 18, 1996.

همچنین برای کار دیگرش بنگرید به:

The Truly Disadvantaged (Chicago: University of Chicago Press, 1987).

28. Wilson, "When Work Disappears," 28.

29. Verba, Schlozman, and Brady, *Voice and Equality*, 509.

30. Edward Wolff, *Top Heavy: The Increasing Inequality of Wealth in America and What Can Be Done about It* (New York: New Press, 1995).

همچنین بنگرید به:

New York Times, June 22 and August 16, 1992; and Gary Wills, "its His Party," *New York Times Magazine*, August 11, 1996.

31. *New York Times*, January 19, 1998.

۳۲. بنگرید به:

Theda Skocpol, "Unraveling from Above," *American Prospect* 25 (March–April 1996): 20–5.

۳۳. . بنگرید به:

Jonathan Kozol, *Savage Inequalities* (New York: Crown, 1991).

34. George Soros, "The Capitalist Threat," *Atlantic Monthly*, February 1997, 45.

کتابنامه

مقالات

Anderson, Perry. "The Antinomies of Antonio Gramsci." *New Left Review* 100 (November 1976–January 1977): 5–78.

Arato, Andrew. "Civil Society against the State: Poland 1980–81." *Telos* 47 (Spring 1981): 23–47.

______. "Empire vs. Civil Society: Poland 1981–82. *Telos* 50 (Winter 1981–82): 19–48

______. "Revolution, Civil Society and Democracy." *Praxis International* 10, nos. 1–2 (April–July 1990): 24–38.

Benhabib, Seyla. "The 'Logic' of Civil Society: A Reconsideration of Hegel and Marx." *Philosophy and Social Criticism* 8, no. 2 (1981): 151–66.

Berman, Sheri. "Civil Society and the Collapse of the Weimar Republic." *World Politics* 49 (April 1997): 401–29.

Booth, William James. "On the Idea of the Moral Economy." *American Political Science Review* 88, no. 3 (September 1994): 653–67.

Bozoki, Andras, and Miklos Sukosd. "Civil Society and Populism in the

Eastern European Democratic Transitions." *Praxis International* 13, no. 3 (October 1992): 224–41.

Bronner, Stephen Eric. "The Great Divide: The Enlightenment and Its Critics." *New Politics*, Spring 1995, 65–86.

"Civil Society." Special issue, *Brookings Review* 15, no. 4 (Fall 1997).
Cohen, Jean, and Andrew Arato. "Social Movements, Civil Society, and the Problem of Sovereignty." *Praxis International* 4, no. 3 (1984): 266–83.

Cohen, Joshua, and Joel Rogers. "Secondary Associations and Democratic Governance." *Politics and Society* 20, no. 4 (December 1992): 393–472.

Commager, Henry Steele. "Tocqueville's Mistake." *Harper's*, August 1984, 70–4.

Gleason, Abbott. "'Totalitarianism' in 1984." *Russian Review* 43 (1984): 145–59.

Goldfarb, Jeremy. "Social Bases of Independent Public Expression in Communist Societies." *American Journal of Sociology* 83, no. 4 (1978): 920–39.

Hankiss, Elemer. "The 'Second Society': Is There an Alternative Social Model Emerging in Contemporary Hungary?" *Social Research* 55, nos. 1–2 (Spring–Summer 1988): 13–42.

Hunt, Geoffrey. "Gramsci, Civil Society and Bureaucracy." *Praxis International* 6, no. 2 (1986): 206–19.

Kumar, Krishnan. "The Revolutions of 1989: Socialism, Capitalism, and Democracy." *Theory and Society* 21 (1992): 309–56.

_______ . "Civil Society: An Inquiry into the Usefulness of an Historical

Term." *British Journal of Sociology* 44, no. 3 (September 1993): 375–95.

McConnell, Grant. "The Spirit of Private Government." *American Political Science Review* 52, no. 3 (September 1958): 754–70.

Michnik, Adam. "The New Evolutionism." *Survey*, Summer–Autumn 1976, 267–77.

_______ . "What We Want to Do and What We Can Do." *Telos* 47 (1981): 66–87.

Miller, Robert. "Theoretical and Ideological Issues of Reform in Socialist Systems: Some Yugoslav and Soviet Examples." *Soviet Studies* 41, no. 3 (July 1989): 430–48.

Norris, Pippa. "Does Television Erode Social Capital? A Reply to Putnam." *PS* 29, no. 3 (September 1996): 474–80.

Pessen, Edward. "The Egalitarian Myth and the American Social Reality: Wealth, Mobility, and Equality in the 'Era of the Common Man.'" *American Historical Review* 70, no. 4 (October 1971): 989–1031.

Pierson, Christopher. "New Theories of State and Civil Society: Recent Developments in Post-Marxist Analysis of the State." *Sociology* 18, no. 4 (November 1984): 563–71.

Powell, Colin L. "Recreating the Civil Society - One Child at a Time." *Brookings Review* 15, no. 4 (Fall 1997): 2, 3.

Putnam, Robert. "Bowling Alone: America's Declining Social Capital." *Journal of Democracy* 6, no. 1 (January 1995): 65–78.

_______ . "The Strange Disappearance of Civic America." *American Prospect* 24 (Winter 1996): 34–48.

Rau, Zbigniew. "Some Thoughts on Civil Society in Eastern Europe and the Lockean Contractarian Approach." *Political Studies* 35 (1987): 573–92.

Schudson, Michael. "What If Civic Life Didn't Die?" *American Prospect* 25 (March–April 1996): 17–20.

Skocpol, Theda. "A Society without a 'State'? Political Organization, Social Conflict, and Welfare Provision in the United States." *Journal of Public Policy* 7 (October–December 1987): 349–71.

_______ . "Unraveling from Above." *American Prospect* 25 (March–April 1996): 20–25.

Soros, George. "The Capitalist Threat." *Atlantic Monthly*, February 1997, 45–58.

Starr, S. Frederick. "Soviet Union: A Civil Society." *Foreign Affairs*, Spring 1988, 26–41.

Swain, Nigel. "Hungary's Socialist Project in Crisis." *New Left Review* 176 (1989): 3–29.

Tarrow, Sidney. "Making Social Science Work across Space and Time: A Critical Reflection on Robert Putnam's Making Democracy Work." *American Political Science Review* 90 (June 1996): 389–97.

Taylor, Charles. "Modes of Civil Society." *Public Culture* 3, no. 1 (Fall 1990): 95–118.

Walzer, Michael. "The Idea of Civil Society." *Dissent*, spring 1991, 293–304.

Wartenberg, Thomas E. "Poverty and Class Structure in Hegel's Theory of Civil Society." *Philosophy and Social Criticism* 8, no. 2 (1981): 169–82.

Wills, Gary. "It's His Party." *New York Times Magazine*, August 11, 1996.

Wilson, William Julius. "When Work Disappears." *New York Times Magazine*, August 18, 1996.

Wood, Ellen Meiksins. "The Uses and Abuses of 'Civil Society.'" *Socialist Register* 1990, 60–84.

________ . "From Opportunity to Imperative: The History of the Market." *Monthly Review* 46 (1994): 14–40.

Wood, Neal. "The Economic Dimensions of Cicero's Political Thought: Property and State." *Canadian Journal of Political Science* 16, no. 4 (December 1985): 739–56.

کتاب‌ها

Almond, Gabriel, and Sidney Verba. *The Civic Culture*. Boston: Little, Brown, 1965.

Anderson, Perry. *Considerations on Western Marxism*. London: Verso, 1979.

Arendt, Hannah. *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1958.

________ . *The Origins of Totalitarianism* . Cleveland: Meridian, 1966.

Aristotle. *The Nichomachean Ethics*, trans. Martin Ostwald. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962.

________ . *The Politics*, trans. and ed. Ernest Barker. New York: Oxford University Press, 1965.

Augustine, Saint. *The City of God*, trans. Marcus Dods. New York: Random House, 1950.

Aurelius, Marcus. *Meditations*, trans. Maxwell Staniforth. New York: Penguin, 1964.

Avineri, Shlomo. *The Social and Political Thought of Karl Marx*. London: Cambridge University Press, 1968.

________ . *Hegel's Theory of the Modern State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Bachrach, Peter. *The Theory of Democratic Elitism*. Boston: Little, Brown, 1967.

Barber, Benjamin. *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books, 1996

Barker, Ernest. *Principles of Social and Political Theory*. New York: Oxford University Press, 1961.

Bellah, Robert, et al. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. London: Oxford University Press, 1977.

Bialer, Seweryn, ed. *Politics, Society, and Nationality inside Gorbachev's Russia*. Boulder, CO: Westview, 1989.

Bigongiari, Dino, ed. *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas*. New York: Hafner, 1953.

Blackburn, Robin, ed. *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London: Verso, 1991.

Bronner, Stephen Eric. *Of Critical Theory and Its Theorists*. Cambridge:

Blackwell, 1994.

Bronner, Stephen Eric, and Douglas McKay Kellner, eds. *Critical Theory and Society: A Reader*. New York: Routledge, 1989.

Bryson, Gladys. *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*. Princeton: Princeton University Press, 1945.

Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France*, ed. H. D. Mahoney. New York: Macmillan, 1955.

Burkhardt, Jacob. *The Civilization of the Renaissance in Italy*. 2 vols. New York: Harper & Brothers, 1958.

Calhoun, Craig, ed. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1994.

Cassirer, Ernst. *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press, 1951.

Cicero. *Selected Works*, trans. Michael Grant. Baltimore: Penguin, 1965.

_______. *The Republic*, trans. Walter Keyes. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

Cohen, Jean. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Cohen, Jean, and Andrew Arato. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge: MIT Press, 1992.

Colletti, Lucio. *From Rousseau to Lenin: Studies in Ideology and Society*. New York: Monthly Review Press, 1972.

Converse, Philip, Warren Miller, and Ronald Stokes. *The American Voter*. New York: Wiley, 1960.

Dante Alighieri. *On World-Government*, trans. Herbert Schneider. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1949.

Dobb, Maurice. *Studies in the Development of Capitalism*. New York: International Publishers, 1947.

Ehrenberg, John. *The Dictatorship of the Proletariat: Marxism's Theory of Socialist Democracy*. New York: Routledge, 1992.

Elshtain, Jean Bethke. *Democracy on Trial*. New York: Basic Books, 1995.

Feher, Ferenc, Agnes Heller, and Gyorgy Marcus. *Dictatorship over Needs*. New York: St. Martin's Press, 1983.

Ferguson, Adam. *An Essay on the History of Civil Society*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1995.

Friedrich, Carl, and Zbigniew Brzezinski. *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*. Cambridge: Harvard University Press, 1965.

Fukuyama, Francis. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press, 1995.

Gay, Peter. *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. New York:

Norton,1966-69

Gellner, Ernest. *Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*. New York: Penguin, 1994.

Gierke, Otto. *Political Theories of the Middle Age*, trans. Frederick William Maitland. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Gorz, Andre. *Farewell to the Working Class: An Essay on Post-Industrial Socialism*. Boston: South End Press, 1982.

_______. *Critique of Economic Reason*, trans. Gillian Handyside and

Chris Turner. London: Verso, 1989.

Gouldner, Alvin. *The Two Marxisms: Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. New York: Seabury, 1980.

Gramsci, Antonio. *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quentin Hoare and Geoffrey Nowell Smith. New York: International Publishers, 1971.

Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. Thomas Burger. Cambridge: MIT Press, 1989.

———. *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, trans. William Rehng. Cambridge: MIT Press, 1996.

Hadas, Moses, ed. *Essential Works of Stoicism*. New York: Bantam, 1961.

Hall, Stuart, and Martin Jacques, eds. *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*. London: Lawrence & Wishart, 1989.

Hann, C. M., ed. *Market Economy and Civil Society in Hungary*. London: Frank Cass, 1990.

Havel, Vaclav. *Disturbing the Peace*. New York: Knopf, 1990.

———. *Open Letters*. New York: Knopf, 1991.

Hayek, Friedrich. *The Road to Serfdom*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.

Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History*, trans. J. Sibree. New York: Dover, 1956.

———. *The Phenomenology of Mind*, trans. J. B. Baillie. New York:

Harper & Row, 1967.

_______ . *The Philosophy of Right,* trans. T. M. Knox. Oxford: Oxford University Press, 1967.

Hillerbrand, Hans J., ed. *The Protestant Reformation*. New York: Harper & Row, 1968.

Hirschman, Albert. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before Its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson. New York: Penguin, 1985.

Hobsbawm, Eric. *The Age of Revolution: 1789–1848*. New York: New American Library, 1962.

Hont, I., and M. Ignatieff, eds. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*. New York: Cambridge University Press, 1983.

Horkheimer, Max, and Theodore Adorno. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Continuum, 1995.

Huizinga, Johan. *The Waning of the Middle Ages*. New York: Doubleday, 1954.

Kant, Immanuel. *Political Writings*, ed. Hans Reiss, trans. H. B. Nisbet. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

_______ . *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck. New York: Macmillan, 1993.

Kantorowicz, Ernst. *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

Kaufmann, Franz-Xaver, Giandomenico Majone, and Vincent Ostrom, eds. Guidance, *Control, and Evaluation in the Public Sector*. Berlin: Walter de Gruyter, 1986.

Keane, John. *Democracy and Civil Society*. London: Verso, 1988.

_______, ed. *Civil Society and the State*: New European Perspectives. London: Verso, 1988.

Key, V. O. *Public Opinion and American Democracy*. New York: Knopf, 1961.

Kolakowski, Leszek, and Stuart Hampshire, eds. *The Socialist Idea: A Reappraisal*. New York: Basic Books, 1974.

Konrad, Georg. *Antipolitics*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984.

Konrad, Georg, and Ivan Szelenyi. *The Intellectuals on the Road to Class Power*, trans. Andrew Arato and Richard Allen. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1979.

Kozol, Jonathan. *Savage Inequalities*. New York: Crown, 1991

Krieger, Leonard. *The German Idea of Freedom*. Boston: Beacon Press, 1957.

Kukathas, Chandran, David Lovell, and William Maley, eds. *The Transition from Communism: State and Civil Society in the USSR*. Melbourne: Longman Cheshire, 1991.

Lefebvre, Georges. *The French Revolution,* vol. 2, trans. John Hall and James Friguglietti. New York: Columbia University Press, 1964.

Lenin, V. I. *Collected Works*. Moscow: Progress Publishers, 1960-72.

Lerner, Ralph, and Muhsin Mahdi, eds. *Medieval Political Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1963.

Lichtheim, George. *The Origins of Socialism*. New York: Praeger, 1969.

Locke, John. *Two Treatises on Government*, ed. Peter Laslett. New York: Cambridge University Press, 1960.

Lovejoy, Arthur. *The Great Chain of Being*. Cambridge: Cambridge University Press, 1936.

Luther, Martin. *Martin Luther: Selections from His Writings*, ed. John Dillenberger. New York: Doubleday, 1962.

Machiavelli, Niccolò. *The Prince*, trans. George Bull. New York: Penguin, 1961.

________ . *The Discourses*, trans. Leslie J. Walker, ed. Bernard Crick. New York: Penguin, 1970.

Macpherson, C. B. *The Political Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press, 1962.

Maier, Charles. *Changing Boundaries of the Political*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Mansbridge, Jane. *Beyond Adversary Democracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1983.

Marcuse, Herbert. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960.

________ . *One Dimensional Man*. Boston: Beacon Press, 1966.

Marx, Karl, and Frederick Engels. *Collected Works*, 50 vols. New York: International Publishers, 1975–.

McConnell, Grant. *Private Power and American Democracy.* New York: Knopf, 1966.

McCoy, Charles and John Playford, eds. *Apolitical Politics: A Critique of Behaviorism.* New York: Thomas Crowell, 1967.

Michnik, Adam. *Letters from Prison and Other Essays*, trans. Maya Katynski. Berkeley: University of California Press, 1985.

Miller, Robert, ed. *Poland in the Eighties: Social Revolution against "Real Socialism."* Canberra: Australian National University, 1984.

_______ . *The Development of Civil Society in Communist Systems.* North Sydney: Allen & Unwin, 1992.

Montesquieu, Baron de. *The Spirit of the Laws*, trans. and ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Mouffe, Chantal, ed. *Gramsci and Marxist Theory.* London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Nove, Alec. *An Economic History of the USSR 1917–91.* London: Penguin, 1992.

Parenti, Michael. *Democracy for the Few.* New York: St. Martin's Press, 1995.

Pelczynski, Z. A., ed. *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Pessen, Edward. *Jacksonian America: Society, Personality, and Politics.* Homewood, IL: Dorsey Press, 1978.

Plato. *The Republic*, trans. Francis MacDonald Cornford. New York: Oxford University Press, 1977.

_______ . *The Last Days of Socrates*, trans. Hugh Tredennick. New York: Penguin, 1985.

Pocock, J. G. A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University Press, 1975.

Polanyi, Karl. *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. Boston: Beacon Press, 1957.

Postman, Neil. *Amusing Ourselves to Death*. New York: Viking, 1986.

Putnam, Robert. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

Reynolds, Susan. *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900–1300*. Oxford: Oxford University Press, 1984.

Riedel, Manfred. *Between Tradition and Revolution: The Hegelian Transformation of Political Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Rimer, Sara. *The Downsizing of America*. New York: Times Books, 1997.

Ritter, Joachim. *Hegel and the French Revolution*, trans. Richard Dien Winfield. Cambridge: MIT Press, 1982.

Rousseau, Jean-Jacques. *The First and Second Discourses*, trans. Roger Masters and Judith Masters. New York: St. Martin's Press, 1964.

_______ . *On the Social Contract*, trans. Judith Masters, ed. Roger Masters. New York: St. Martin's Press, 1978.

Sandel, Michael. *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

Schneider, Louis, ed. *The Scottish Moralists on Human Nature and Society*. Chicago: University of Chicago Press, 1967.

Schor, Juliet. *The Overworked American: The Unexpected Decline of Leisure*. New York: Basic Books, 1993.

Schurmann, Reiner, ed. *The Public Realm: Essays on Discursive Types in Political Philosophy*. Albany: SUNY Press, 1989.

Seligman, Adam. *The Idea of Civil Society*. New York: Free Press, 1992.

________ . *The Problem of Trust*. Princeton: Princeton University Press, 1997.

Sennett, Richard. *The Fall of Public Man: On the Social Psychology of Capitalism*. New York: Random House, 1978.

Singer, Daniel. *The Road to Gdansk*. New York: Monthly Review Press, 1981.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, ed. Kathryn Sutherland. Oxford: Oxford University Press, 1993

Soboul, Albert. *The French Revolution 1787-1799*. New York: Vintage, 1975.

Thucydides. *The Peloponnesian War*. Baltimore: Penguin, 1967.

Tismaneanu, Vladimir, ed. *In Search of Civil Society: Independent Peace Movements in the Soviet Bloc*. New York: Routledge, 1990.

________ . *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*. New York: Free Press, 1993.

Tocqueville, *Alexis de. Democracy in America, 2 vols.* New York:

Random House, 1990.

Tokes, Rudolf L., ed. *Opposition in Eastern Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1979.

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. New York: Harper & Brothers, 1960.

Truman, David. *The Governmental Process*. New York: Knopf, 1951.

U.S. Helsinki Watch Committee. *Reinventing Civil Society: Poland's Quiet Revolution*. New York: U.S. Helsinki Watch Committee, 1986.

_______. *Toward Civil Society: Independent Initiatives in Czechslovakia*. New York: Human Rights Watch, 1989.

Vajda, Mihaly. *The State and Socialism: Political Essays*. New York: St. Martin's Press, 1981.

Verba, Sidney, Kay Lehman Schlozman, and Henry E. Brady. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints*. New York: Atheneum, 1965.

_______. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books, 1983.

Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner's, 1958.

Wilson, William Julius. *The Truly Disadvantaged*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

Wolff, Edward. *Top Heavy: The Increasing Inequality of Wealth in*

America and What Can Be Done about It. New York: New Press, 1995.

Wolin, Sheldon. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought*. Boston: Little, Brown, 1960

Wood, Ellen Meiksins. *The Retreat from Class: A New "True" Socialism*. London: Verso, 1986.

________ . *Democracy against Capitalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Wood, Neal. *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press, 1988.

Zeitlin, Irving. *Liberty, Equality, and Revolution in Alexis de Tocqueville*. Boston: Little, Brown, 1971.

Zetterman, Marvin. *Tocqueville and the Problem of Democracy*. Stanford: Stanford University Press, 1967.

TAVAANA
www.tavaana.org